Geschichte der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Erster Band.

Descartes und seine Schule.

Zweiter Theil.

Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche.

Baruch Spinoza.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1865.

„Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.“

Spinoza. Eth. finis.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Sechszehntes Capitel.

Siebzehntes Capitel.

Achtzehntes Capitel.

Neunzehntes Capitel.

Zwanzigstes Capitel.

Einundzwanzigstes Capitel.

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Vierundzwanzigstes Capitel.

Erstes Capitel.

Der Cartesianismus in Holland und Frankreich.

Die jüngere Schule: Clauberg, de la Forge, Becker. Die Keime des Spinozismus.

I.

Verbreitung und Hemmungen des Cartesianismus in Holland und Frankreich.

Jene beiden Länder, denen Descartes durch Geburt und Gastrecht angehört und wo er seine erste und zweite Heimath gehabt hat, Frankreich und Holland, bilden den nächsten Schauplatz für die Verbreitung und Fortpflanzung der neuen Lehre. Doch sind in beiden Ländern sowohl die Bedingungen, die den Fortgang des Cartesianismus befördern, als die Hemmungen, die ihm bald und drohend in den Weg treten, sehr verschieden.

In Holland liegen die Verhältnisse für die Verbreitung der neuen Philosophie bei weitem günstiger als in Frankreich. Die siegreich errungene politische Unabhängigkeit nach Außen, die freien Verfassungen im Innern, der protestantische Geist und eine Reihe neu gegründeter blühender Universitäten eröffnen dem aufstrebenden Cartesianismus einen weiten und willkommenen Spielraum. Schon fünfzehn Jahre nach dem Tode des Philo-

sophen giebt es kaum eine niederländische Universität, die nicht von dem Geiste der neuen Lehre berührt und wissenschaftlich bewegt ist. Dagegen in dem politisch und kirchlich centralisirten Frankreich, bei der unbedingten Abhängigkeit der öffentlichen Lehranstalten von der königlichen Gewalt, bei dem Einfluß, den das kirchliche Ansehen auf diese Gewalt ausübt, genügt ein Wort auf dem römischen Index, um der Lehre Descartes' in ihrem natürlichen Heimathslande die öffentliche Laufbahn zu sperren. Während sich in den Niederlanden die neue Philosophie von Universität zu Universität fortpflanzt, nimmt sie in Frankreich ihren mehr verborgenen Weg durch die Gesellschaft, die wissenschaftlichen Cirkel, die Literatur.

Zwei einander selbst entgegengesetzte und feindliche Mächte kirchlicher Art erheben sich in beiden Ländern gegen Descartes und seine Lehre. Die katholische Kirche, die sich in dem Orden der Jesuiten und in den Beschlüssen des tridentiner Concils gegen die Reformation ausgeprägt und abgeschlossen hat, wittert in der neuen Lehre protestantischen Geist. Und dem kirchlichen Protestantismus erscheint Descartes mit seiner Lehre bald als atheistisch bald als jesuitisch, sogar als beides zugleich. Wir haben diesen feindseligen Eifer von beiden Seiten kennen gelernt, von der katholischen in dem Jesuiten Bourdin, von der protestantischen in dem Gomaristen Voëtius. Dieselbe Lehre, die in den Niederlanden als atheistisch und jesuitisch bezeichnet wird, gilt in Frankreich als lutherisch und calvinistisch. Dort wird Descartes mit Vanini dem „Atheisten" verglichen und daneben von denselben Gegnern als Jesuit und Emissär der katholischen Kirche verdächtigt.

So entspringt in beiden Ländern die Verfolgung der neuen Lehre hauptsächlich aus kirchlichen Motiven. In den Niederlan-

den verbietet die Synode von Dortrecht im Jahr 1656 den Gebrauch der cartesianischen Philosophie in theologischen Schriften, Vorlesungen, Thesen. Die Delfter Beschlüsse vom folgenden Jahr setzen fest, daß kein Anhänger dieser Lehre Professor der Theologie oder Geistlicher sein dürfe. Die Obrigkeit von Utrecht verbietet im Jahr 1676 den Cartesianismus in allen öffentlichen und privaten Vorlesungen. Es fehlt auch nicht an Solchen, die, wie Heidanus und Balthasar Becker, um dieser Lehre willen ihre Aemter verlieren.

Um dieselbe Zeit beginnt in Frankreich unter dem Ansehen der königlichen Gewalt die feindliche Haltung gegen die Lehre Descartes', die in den Jahren von 1675—1690 mit steigender Heftigkeit bis in die gesellschaftlichen Kreise hinein verfolgt wird. Seit dem Discours und den Meditationen hatte Descartes in Frankreich eine Menge Bewunderer gefunden. Alle Welt redet von dem großen Philosophen, der seine neuen und tiefen Gedanken so unvergleichlich klar und fesselnd darzustellen weiß, daß ihm seine Sprache und Schreibart zugleich den Ruhm einträgt, einer der ersten Schriftsteller Frankreichs zu sein. Die geistreichen Cirkel von Paris, auch die weiblichen, werden von dieser Erscheinung ergriffen; und der Cartesianismus gilt in der Hauptstadt der Mode eine Zeitlang als das modernste Object der gesellschaftlichen Unterhaltung. Ein Wort, das Frau von Sévigné ihrer Tochter schreibt, die ganz in den cartesianischen Interessen lebt, beleuchtet sehr bezeichnend diese gesellschaftliche Geltung der neuen Philosophie. „Corbinelli und Lamousse haben es unternommen, mich in die Lehre Descartes' einzuführen. Ich will diese Wissenschaft lernen etwa wie L'hombre, nicht um selbst zu spielen, sondern um spielen zu sehen.“ Eine Philosophie, die Modesache wird, noch dazu weibliche, hat etwas, das unwillkürlich die Satyre herausfordert.

So scherzte über diese cartesianische Mode der Pater Daniel in seiner Schrift: „voyage du monde de Descartes“. So verspottete Molière die Cartesianerinnen in seinem Lustspiel: „femmes savantes“.

Indessen änderte sich die Stimmung in Frankreich. Nachdem die Werke Descartes' auf dem kirchlichen Index der verbotenen Bücher erschienen waren (1663), wurde die Verfolgung Mode. Ein königlicher Befehl vom Jahr 1671 verbietet der Universität Paris die Lehre Descartes'. Das Verbot geht durch die Hand des Erzbischofs. Ein ähnlicher Befehl kommt unmittelbar durch den König an die Universität Angers, die sogleich dienstbeflissen die Philosophie überhaupt unter Censur stellt. Das Parlament will dieser Maßregel der Universität entgegentreten, aber ein königliches Decret schlägt den Widerstand des Parlaments nieder (1675). Jetzt beginnt der Name Cartesianer in Frankreich verdächtig und gefährlich zu werden. Jede Theilnahme an der neuen Philosophie, jede öffentliche Kundgebung dieser Theilnahme, selbst in gesellschaftlichen Kreisen, wird von oben her mit Argwohn und Mißtrauen betrachtet. Die Fortbildung der cartesianischen Lehre bedarf einen kühnen, rücksichtslosen, kirchlich unabhängigen Geist. Gerade einer solchen Entwicklung stehen in Frankreich die mächtigsten Hindernisse entgegen und bei weitem größere als in Holland. Daher bleiben die Niederlande der Hauptschauplatz der Schule Descartes'. In Frankreich konnte es die Schule nur bis zu einem Malebranche bringen; in Holland brachte sie es zu einem Spinoza *).

---

*) Vgl. Histoire de la philosophie cartésienne par Francisque Bouillier (1854). Vol. I. chap. 20.

II.

Die jüngere Schule.

1. Die Richtung zu Spinoza.

In der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts finden wir die cartesianische Philosophie fast auf sämmtlichen Universitäten der Niederlande: in Utrecht, Leyden, Gröningen, Franeker, Nimwegen, Duisburg, Löwen. Die Schule beginnt in Utrecht mit Reneri und Regius; sie verpflanzt sich nach Leyden durch Raey (einen Schüler des Regius), Heereboord, Heidanus; sie findet zu Gröningen in Tobias André eine tüchtige, polemisch rüstige Kraft und in Amerpool einen biblischen Apologeten gegen die Angriffe der Theologen.

Diese ältere Schule wirkt verbreitend und propagandistisch. Die jüngere, die aus ihr hervorgeht, wirkt schon fortbildend in einem Geiste, der sich dem Spinozismus nähert. Von der jüngeren Schule nenne ich besonders diese drei: Clauberg, der seine Studien in Gröningen und Leyden macht; Balthasar Becker, der in Gröningen und Franeker die Lehre Descartes' kennen lernt, und Arnold Geulinx, der unter dem Schutz und Ansehen des Heidanus in Leyden als Lehrer auftritt. Diese jüngere holländische Schule bildet den Uebergang von Descartes zu Spinoza. Noch steht die Lehre Descartes' in ungeschwächtem Ansehen; auch dieses zweite Geschlecht der Cartesianer fühlt sich von dem Meister noch durchaus abhängig und mit den Grundlagen seiner Lehre in vollem Einklang. So läßt Clauberg in der Reihenfolge seiner Autoritäten die Bibel den ersten, Descartes den zweiten, Jean de Raey, seinen Lehrer in der cartesianischen Philosophie, den dritten Rang einnehmen. So läßt Balthasar Becker

in der Philosophie keine andere Macht gelten als die Vernunft und als Vernunftlehre keine andere Philosophie als den reinen Cartesianismus.

Indessen entwickelt sich hier die Lehre Descartes' in einer Richtung, die unwillkürlich den Begriff Gottes als der einen und einzigen Substanz in den Vordergrund rückt und damit dem Spinozismus zustrebt. In demselben Maße nämlich, als die endlichen Dinge, die Geister und Körper, aufhören als Substanzen zu gelten, in demselben Maße gilt Gott als die alleinige Substanz. Je weniger aber den endlichen Dingen selbständige Wirksamkeit zugeschrieben wird, um so weniger Anspruch haben sie auf selbständige Wesenheit oder Substantialität. Setzen wir nun, daß in der folgerichtigen Entwicklung der cartesianischen Lehre ein Standpunkt sich ausbildet, der den Geistern in Rücksicht auf die Körper und ebenso den Körpern in Rücksicht auf die Geister jede natürliche Wirksamkeit oder jeden unmittelbaren Causaleinfluß absprechen muß, so folgt nothwendig, daß die Wirksamkeit, die in der That die Geister mit den Körpern verbindet, Gott als alleiniger Ursache zufällt. Also sind in dieser Rücksicht Gott gegenüber sowohl die Geister als die Körper d. h. alle endlichen Dinge nicht selbstthätige und substantielle, sondern ohnmächtige, passive, abhängige Wesen, die nicht eigene Causalität haben, sondern nur Träger oder Instrumente göttlicher Thätigkeit sind. Kurz gesagt: die Geister und Körper sind in ihrer gegenseitigen Verbindung und Wirksamkeit Gott gegenüber nicht Substanzen, sondern Modi.

So weit führt die occasionalistische Theorie, welche vorzugsweise die niederländischen Cartesianer ausbilden. Man sieht, wie nah dieser Standpunkt schon den Spinozismus berührt. Wenn die endlichen Dinge nicht bloß in Rücksicht auf das Verhältniß

zwischen Seele und Körper, sondern in jeder Rücksicht für bloße Modi gelten, so trifft diese erweiterte und unbedingte Fassung der occasionalistischen Begriffe genau den Mittelpunkt der Lehre Spinoza's*).

2. Clauberg.

(Louis de la Forge. Cordemoy.)

Den Uebergang von dem altcartesianischen zum occasionalistischen Standpunkt bildet Clauberg, ein Deutscher von Geburt, der in seiner Schrift über die Verbindung zwischen Seele und Körper im Menschen bereits den natürlichen Zusammenhang verneint, der Seele eine wunderbare Wirksamkeit auf den Körper, diesem dagegen eine bloß veranlassende oder occasionalistische Einwirkung auf die Seele zuschreibt**).

Unter den französischen Cartesianern erklärte sich der Physiologe Louis de la Forge, der mit Clerselier den traité de l'homme herausgegeben, in seiner Abhandlung über den menschlichen Geist gegen den natürlichen Zusammenhang zwischen Seele und Körper.

Und Cordemoy in seiner Schrift von der Unterscheidung der Seele und des Körpers läßt dem Willen nur einen occasionalistisch bedingten Einfluß auf die Bewegung der körperlichen Organe***).

---

*) Vgl. Bd. I dieses Werks. Erster Theil. Buch II Cap. XI Nr. VII S. 534—36.

**) Corporis et animae in homine conjunctio.

***) Discernement de l'âme et du corps (1666).

3. Balthasar Becker.

Unmöglichkeit der Magie.

In dieser Richtung, welche die cartesianische Lehre nehmen muß, entspringt eine für jene Zeit sehr wichtige und bedeutsame Folgerung.

Es giebt keine unmittelbare Wirksamkeit der Geister auf die Körper: also abgesehen von Gott selbst giebt es keine Wirksamkeit geistiger Art, welche die Körperwelt durchdringen und deren Mechanismus aufheben könnte. Gleichviel, welcher Natur die Geister sind, — ob gute oder böse, ob Dämonen oder Engel — sie können in keiner Weise auf die Natur oder die Körperwelt einwirken, sie können in keiner Weise über ihre Sphäre hinausgreifen und auf andere Wesen, die außer ihnen sind, irgend einen Einfluß ausüben, also auch nicht auf andere Geister, auch nicht auf die Menschen. Wenn es selbst eine Dämonen- oder Geisterwelt außer uns gäbe, so hätte sie keine Wirksamkeit, die sich im Reiche der Natur oder in uns irgendwie geltend machen könnte. Oder dieses Reich wäre keine Natur, sondern eine verzauberte Welt.

Aber es giebt überhaupt keine Dämonen, weder gute noch böse, keine Geister zwischen Gott und uns, wenigstens keine, deren Realität irgend wie erkennbar wäre. Denn im Lichte der natürlichen Erkenntniß, wie Descartes überzeugend dargethan hat, erblicken wir nur den eigenen Geist und Geister unsres Gleichen, und im Lichte des eigenen Geistes erkennen wir nur das Dasein Gottes.

Hier kehrt sich die cartesianisch-occasionalistische Denkweise gegen die Magie und alles was mit dieser zusammenhängt. Es giebt keinerlei magische Wirksamkeit, weil alle Bedingungen dazu

fehlen. Weder hat die Magie ein Subject, von dem sie ausgehen kann, denn es giebt keine dämonischen Mächte; noch hat sie eine Kraft, mit der sie wirken könnte, denn die Geister, welcher Art sie auch seien, vermögen nichts auf andere Wesen, die außer ihnen sind. Es giebt mit einem Worte keine „verzauberte Welt".

Diese einfache dem Aberglauben der Zeit ebenso feindliche als wohlthätige Folgerung zieht Balthasar Becker in seiner Schrift: „Die verzauberte Welt"*). In dieser Wendung verhält sich Becker zur cartesianischen Philosophie ähnlich als später Christian Thomasius zur wolfischen.

4. Fortgang zu Spinoza.

Der occasionalistische Standpunkt ist durch Clauberg, Louis de la Forge, Cordemoy vorbereitet. De la Forge hat den natürlichen Zusammenhang zwischen Seele und Körper verneint; Clauberg hat den occasionalistischen Standpunkt geltend gemacht von Seiten des Körpers; Cordemoy von Seiten des Willens. Es sind zwei Hälften, die der Ergänzung bedürfen. Es ist nöthig, daß dieser Standpunkt aus dem Grunde der cartesianischen Lehre abgeleitet, methodisch entwickelt, klar und einleuchtend in allen seinen Folgerungen durchgeführt werde. Diese Aufgabe löst in ihrem ganzen Umfange und mit der Schärfe eines cartesianisch geschulten Geistes Arnold Geulinx.

Es ist uns wichtig, in der Fortbildung der Lehre Descartes' die Mittelglieder und Uebergänge genau zu beobachten. Auf der niederländischen Seite bildet Clauberg den Uebergang von der

*) erscheint in holländischer Sprache 1690—93 (zwei Theile).

altcartesianischen Schule zu Geulinx und dieser selbst macht den Uebergang zu Spinoza. Auf der französischen Seite bildet den Uebergang zum Occasionalismus Louis de la Forge und von hier aus geschieht die Annäherung zur Lehre Spinoza's in Malebranche.

Zweites Capitel.

Der Occasionalismus. Arnold Geulinx.

Das Kriterium der menschlichen Selbstthätigkeit.
Seele und Körper.
Das Verhältniß der beiden Substanzen.
Das Verhältniß des Menschen zu Gott.
Selbsterkenntniß. Die Tugend der Demuth und die reine Betrachtung.

I.

Arnold Geulinx.

Unter den niederländischen Cartesianern vor Spinoza ist Geulinx der bedeutendste. Von seinen Lebensschicksalen wissen wir wenig. Er war im Jahr 1625 zu Antwerpen geboren, studirte auf der katholischen Universität zu Löwen Philosophie und Medicin, erwarb sich hier in beiden Wissenschaften die akademischen Grade und war an der Universität zwölf Jahre lang Lehrer.

Plötzlich gab er diesen Wirkungskreis auf und kam als Flüchtling nach Leyden, arm, hülflos, dem Elende preisgegeben. Es ist nicht klar, welche Motive seine Flucht herbeiführten, ob die Verfolgung seiner Gläubiger oder seiner wissenschaftlichen

Feinde; ob er wegen ökonomischer Uebelstände oder wegen seiner philosophischen Richtung den ersten Schauplatz seiner Wirksamkeit verlassen mußte. Vielleicht geschah es aus beiderlei Gründen. In Leyden bekehrte er sich zum Protestantismus. Von Heidanus unterstützt, begann er hier eine neue akademische Lehrthätigkeit, die nach wenigen Jahren durch seinen Tod (1669) ein frühes Ende nahm. Sie beschäftigte ihn so sehr, daß er nicht Zeit hatte, die Werke, die er schrieb, alle selbst herauszugeben. Er bearbeitete im cartesianisch-occasionalistischen Geist die Haupttheile der Philosophie: Logik, Metaphysik, Physik, Ethik. Die Logik, die er auf ihren natürlichen Grundlagen wiederhergestellt haben wollte, und die Ethik hat er selbst veröffentlicht in den Jahren 1662 und 65. Die Metaphysik und Physik erschienen nach seinem Tode in den Jahren 1695 und 98. Sein äußeres Lebensloos war nicht glücklich. Als nach seinem Tode die Ethik von neuem erschien, setzte der pseudonyme Herausgeber auf das Titelblatt die Worte: „post tristia auctoris fata“.

Die beiden wichtigsten Werke sind die Metaphysik und die Ethik. In dem ersten ist die occasionalistische Lehre aus letzten Gründen methodisch entwickelt, in dem zweiten sind für die sittliche Bestimmung des Menschen die Folgerungen gezogen, welche der metaphysische Standpunkt fordert*).

---

*) Der Name des Philosophen erscheint in folgenden Schreibarten: Geulinx, Geulincx, Geulinxs, Geulinck, Geulincs.

Seine Werke sind: Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta. Lugd. Bat. 1660. — *Γνῶθι σεαυτόν* sive Ethica. Amst. 1666. Metaphysica vera. Amst. 1695. Physica vera. 1698. Außerdem einige commentirende Schriften zu Descartes' Principien der Philosophie.

II.

Die occasionalistische Metaphysik.

1. Die Aufgabe.

Offenbar hatte sich Geulinx die Aufgabe gesetzt, die Lehre Descartes' fortzubilden, indem er sie in einem wichtigen Punkte ergänzte. Es fehlte in dem System des Meisters die selbständige Ausbildung der Sittenlehre. Sie war in den Werken Descartes' wohl angelegt, auch der Richtung nach deutlich bezeichnet, aber die Aufgabe war nicht systematisch gelöst.

Die ethische Frage hieß: worin besteht die richtige Handlungsweise des Menschen? Die Lösung dieser Frage ist bedingt durch unsere richtige Selbsterkenntniß. Daher nennt Geulinx seine Sittenlehre: „γνῶθι σεαυτὸν sive Ethica". Soll die Ethik uns des Menschen Bestimmung in der Welt erklären, so muß sie vor allem des Menschen Verhältniß zur Welt deutlich einsehen, und diese Einsicht fordert, daß in erster Linie das Verhältniß zwischen Seele und Körper richtig begriffen wird. So führt das ethische Problem zurück auf das psychologische. Aber die psychologische Frage läßt sich nur lösen, wenn vorher genau ausgemacht wird, worin das Wesen der Seele, des Körpers, Gottes besteht. So führt das psychologische Problem zurück auf die metaphysischen Grundfragen, von deren Lösung das System und die Richtung der Sittenlehre abhängt.

Dieser metaphysischen Grundfragen sind drei: was ist das Wesen der Seele oder was sind wir selbst? Was ist das Wesen des Körpers? Worin besteht das Wesen Gottes? Daher unterscheidet Geulinx seine Metaphysik in diese drei Haupttheile: Autologie, Somatologie, Theologie.

2. Der Grundsatz zur Lösung.

Das Kriterium der menschlichen Selbstthätigkeit.

Geulinx' gesammte Lehre läßt sich aus einem Gesichtspunkte erleuchten, den er gleich in dem ersten Theile seiner Metaphysik aus den cartesianischen Grundbegriffen ableitet und aus dem die occasionalistische Lehre selbst unmittelbar hervorgeht.

Alle Erkenntniß gründet sich auf den Satz der Selbstgewißheit: auf das cartesianische cogito ergo sum. Der einzige Gegenstand, den wir unmittelbar und darum mit voller Gewißheit erkennen, ist unser eigenes Sein. Nur denkende Wesen können sich selbst unmittelbar gegenständlich sein und einleuchten. Nur die denkende Thätigkeit ist ihrer selbst unmittelbar gewiß. Und jede Thätigkeit, die ihrer selbst gewiß ist, muß denkender Natur sein. Die Sphäre meiner denkenden Thätigkeit und meiner Selbstgewißheit kommen einander vollkommen gleich. So weit meine Selbstgewißheit reicht, so weit reicht meine denkende Thätigkeit, mein denkendes Wesen, so weit reiche ich selbst.

Es ist darum klar, daß nur so weit mein Bewußtsein meine Thätigkeit erhellt und durchdringt, ich selbst thätig bin. Wenn also in mir eine Thätigkeit stattfindet, deren ich nicht unmittelbar mir bewußt bin, die nicht in den Erleuchtungskreis meines Bewußtseins fällt, so bin ich hier in Wahrheit nicht selbst thätig, so bin ich es nicht, der diese Thätigkeit erzeugt, so geschieht etwas in mir, dessen hervorbringende Ursache nicht ich selbst bin.

Meine Thätigkeit fällt zusammen mit meinem Bewußtsein. Die Thätigkeit aber, die ganz im Lichte des Bewußtseins liegt, ist vollkommen klar und durchsichtig. Ich sehe nicht bloß, daß sie geschieht, sondern durchschaue ihren ganzen Verlauf: ich weiß auch, wie sie geschieht. Wenn also in mir eine Thätigkeit statt-

findet, von der ich nicht weiß, wie sie geschieht, so bin ich mir dieser Thätigkeit nicht wirklich bewußt, so liegt diese Thätigkeit nicht in dem Gebiet meiner Selbstgewißheit; sie ist also nicht in Wahrheit meine Thätigkeit oder ich bin nicht ihre Ursache.

Daher der Satz, den Geulinx unmittelbar aus dem cartesianischen cogito ergo sum ableitet und als das einleuchtende, durch sich selbst gewisse Princip seiner Lehre ausspricht: es ist unmöglich, daß die Selbstthätigkeit bewußtlos geschieht; es ist unmöglich, daß bewußtlose Thätigkeit Selbstthätigkeit ist. Wer nicht weiß, wie in ihm die Thätigkeit stattfindet, ist unmöglich der Urheber dieser Thätigkeit. Wenn du nicht weißt oder dir nicht bewußt bist, wie du etwas thust, so thust du es nicht selbst, so ist was in dir geschieht nicht deine Thätigkeit. Alles Wirken und alle Thätigkeit setzt voraus, daß sie gedacht und gewollt wird. Was also in dir geschieht ohne dein Denken und Wollen, das geschieht nicht durch dich, das ist nicht deine Thätigkeit. Oder mit andern Worten: alle bewußtlose und unwillkürliche Thätigkeit ist nicht deine eigene*).

3. Ursache und Veranlassung.

Causa efficiens und causa occasionalis.

Thätigkeit ohne vorhergehendes Denken und Wollen ist unmöglich. In diesem „unmöglich" ist der ganze Occasionalismus enthalten. Mein Denken ist mannigfaltig modificirt. Es giebt

*) Impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Quod nescis, quomodo fiat, id non facis. Metaph. Pars I scientia V.

Qua fronte dicam, id me facere, quod quomodo fiat, nescio? Ethic. Tract. I Sect. II §. 2 Nr. 4.

in mir Vorstellungen, die ich nicht mit Bewußtsein hervorbringe, die, wie z. B. die sinnlichen Empfindungen, unwillkürlich kommen, von denen ich nicht weiß, wie sie entstehen. Diese Vorstellungen sind unabhängig von meinem Denken und Wollen. Mein Denken und Wollen bin ich selbst. Also hängen jene Vorstellungen nicht von mir ab; sie setzen mithin einen fremden Willen voraus, der sie in mir erzeugt *).

Dieser fremde Wille erzeugt in uns die vielen sinnlichen Vorstellungen entweder unmittelbar durch sich selbst oder durch uns oder durch die Körper. Unser eigenes Wesen ist als denkendes einig, einfach, untheilbar. Unmöglich kann daher jener fremde Wille die vielen Vorstellungen in uns durch uns selbst erzeugen. Auch nicht durch sich, aus eben demselben Grunde, denn er ist als denkendes Wesen ebenfalls einfach. Mithin bleibt als Mittel seiner Wirksamkeit nur die körperliche Natur übrig. Aber die bloße Ausdehnung, einförmig wie sie ist, kann jene Mannigfaltigkeit der Vorstellungen nicht bewirken helfen. Es muß mithin die körperliche Natur in ihrer Mannigfaltigkeit d. h. in ihren Veränderungen sein, die jenem fremden Willen als Mittel dient, um in uns die Vorstellungen zu erzeugen, die nicht von uns selbst abhängen. Alle Veränderungen der körperlichen Natur, alle Modificationen der Ausdehnung sind Bewegungen. So folgt, daß unsere unwillkürlichen Vorstellungen von einem fremden Willen durch die Bewegung der Körper hervorgebracht werden **).

Nun ist der Geist vermöge seiner Natur unzugänglich jeder Bewegung. Bewegung ist Annäherung oder Entfernung der Theile. Der Geist kann nicht bewegt werden, denn er hat keine

---

*) Metaph. I scient. II. IV.

**) Ebendaselbst scient. VI. VII.

Theile. Nur Theilbares ist beweglich. Der Geist ist untheilbar. Zwischen Geist und Körper giebt es daher keine natürliche Gemeinschaft. Es giebt keinen Einfluß, keinen „incursus“ des Körpers auf den Geist. Wenn also mittelst des Körpers etwas im Geiste geschieht, so kann davon der Körper nicht die hervorbringende, sondern nur die instrumentale Ursache sein, nicht die Ursache, sondern das Werkzeug, nicht causa efficiens, sondern causa occasionalis (veranlassende oder gelegentliche Ursache)*).

4. Der Mensch als Verbindung von Seele und Körper.

Es giebt unendlich viele durch ihre Bewegung verschiedene Körper. Unter diesen vielen Körpern oder Theilen der Körperwelt ist einer das Werkzeug, vermöge dessen in mir eine Menge sinnlicher Vorstellungen erzeugt werden. Mit diesem Körper ist meine Seele verbunden. Die Verbindung von Seele und Körper heißt Mensch. Ich bin Mensch, sofern ich mit einem Körper vereinigt bin, in dem ein fremder Wille durch den meinigen Bewegungen verursacht, und durch dessen Bewegungen eben jener fremde Wille Vorstellungen in meiner Seele erzeugt. In diese Bedingungen der menschlichen Natur d. h. in diese Verbindung mit einem Körper eintreten, heißt geboren werden. Diese Bedingungen verlassen heißt sterben.

Die Verfassung der menschlichen Natur ist nicht mein Werk. Ich erzeuge sie nicht; ich weiß nicht, wie sie erzeugt wird. Ich weiß nur, daß sie nicht mein Werk ist, also durch einen fremden Willen bewirkt sein muß. In dieser Verfassung d. h. in der Welt, in der ich lebe, bin ich demnach selbst das Werk eines fremden Willens.

*) Metaph. Pars I scient. VIII.

Mein Vermögen reicht nur so weit als mein Wille. Mein Wille soll sich nicht weiter erstrecken als mein Vermögen. Wo ich nichts vermag, da soll ich auch nichts wollen. „Ubi nihil vales, ibi nihil velis!“ Hier ist der Punkt, wo die Sittenlehre in die Metaphysik einmündet: gleichsam das „ostium fluminis moralis“, wie Geulinx sagt*).

5. Das Verhältniß zwischen Seele und Körper.

Wir sehen deutlich, wie in Geulinx die occasionalistische Denkweise mit der ethischen genau zusammenhängt, wie diese durch jene bedingt ist. Was ich nicht will, daß es geschieht, und nicht weiß, wie es geschieht, das ist nicht meine That. Dieser Satz enthält wie im Keim den ganzen Occasionalismus.

Es leuchtet ein, was unmittelbar daraus folgt. Meine Verbindung mit dem Körper und mit der Welt, in der ich geboren werde, lebe, sterbe, ist nicht meine That, denn sie liegt jenseits der Sphäre, die mein Wille beherrscht und mein Bewußtsein erleuchtet. Diese Welt ist nicht der Schauplatz meiner Thätigkeit. Darum soll sie auch nicht das Ziel meines Willens sein. Dieser Satz enthält wie im Keim die ganze Summe der Ethik.

Wenn wir mit Descartes den Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz gelten lassen, so giebt es gegenüber der thatsächlichen Verbindung zwischen Seele und Körper keinen andern Gesichtspunkt als Geulinx' occasionalistische Theorie. Sie erklärt nicht die Thatsache jener Verbindung; sie erklärt vielmehr die Unmöglichkeit, dieselbe aus natürlichen Gründen zu begreifen. Gilt einmal der ausschließende Gegensatz zwischen Seele und Körper, so kann aus dieser Vorstellungsweise in der That nichts

*) Metaph. I scient. XI. cf. scient. IX. X.

anderes folgen als die Einsicht in die Unmöglichkeit ihrer natürlichen Gemeinschaft.

Die Erfahrung zeigt, daß zwischen Seele und Körper ein Wechselverkehr stattfindet. Auf gewisse Bewegungen in unserem Körper folgen gewisse Empfindungen und Vorstellungen in unserer Seele; eben so folgen auf gewisse Willensbestimmungen Bewegungen in unserem Körper, die unsern Absichten entsprechen. Es ist leicht gesagt: der Wille bewegt den Körper, die Sinneseindrücke erzeugen die Vorstellungen. Wie ist es möglich, muß dagegen gefragt werden, daß die Seele auf den Körper, der Körper auf die Seele einwirken kann, da ja beide ihrem Wesen nach grundverschiedene, einander ausschließende Substanzen sind? Jede wechselseitige Einwirkung ist in diesem Verhältniß unmöglich. Was im Körper geschieht, davon kann niemals die Seele die Ursache sein. Ebensowenig kann der Körper bewirken, was in der Seele vorgeht. So widerlegt die Philosophie, was die Erfahrung in diesem Falle darzuthun scheint: den Causaleinfluß zwischen Seele und Körper.

Wenn nun zwischen beiden dennoch ein Causalverhältniß stattfindet, so muß dasselbe so gefaßt werden, daß jeder gegenseitige Einfluß, jede natürliche Einwirkung (influxus physicus) ausgeschlossen bleibt. Nicht der Wille ist die Ursache der Bewegung. Nicht der Eindruck oder die Bewegung ist die Ursache der Empfindung. Sondern die Sache verhält sich so: wenn in meinen körperlichen Organen ein Eindruck oder eine Bewegung stattfindet, so wird bei dieser Veranlassung oder bei dieser Gelegenheit die entsprechende Empfindung in meiner Seele erzeugt. Und ebenso entsteht bei Gelegenheit dieser Willensrichtung diese Bewegung in den körperlichen Organen. Das Causalverhältniß ist also lediglich occasionell. Beide Seiten sind von einander ganz

unabhängig, also in keinerlei natürlichem Causalnexus. So findet sich zwischen Seele und Körper eine vollkommene Uebereinstimmung, die jede natürliche Vermittlung ausschließt: es ist eine wunderbare Uebereinstimmung, die keine natürliche Erklärung zuläßt. Ich empfinde in Uebereinstimmung mit den Eindrücken meiner Sinnesorgane, aber die Ursache dieser Empfindung ist weder der Körper, denn er kann auf die Seele nicht einwirken, noch bin ich es selbst, denn die Empfindung ist unwillkürlich, und ich weiß nicht, wie sie entsteht. Mein Körper bewegt sich in Uebereinstimmung mit meiner Willensrichtung, aber die Ursache dieser Bewegung ist weder der Körper, denn dieser ist bloß ausgedehnte Masse, von sich aus zu jeder Art der Thätigkeit unfähig; noch bin ich es selbst, denn meine eigene Thätigkeit ist nicht bewegender, sondern denkender und wollender Natur.

Diese Verbindung zwischen Seele und Körper ist das größte Wunder der Welt. Es ist absolut unbegreiflich, wie Wille und Bewegung, Eindruck und Vorstellung einander entsprechen. Diese Uebereinstimmung erscheint, unter dem natürlichen Gesichtspunkt betrachtet, vollkommen magisch. Daß ich durch meinen Willen meinen Körper in Bewegung setze, ist nicht weniger wunderbar, als wenn ich die gesammte Körperwelt dadurch in Bewegung setzte. Es ist kein geringeres Wunder, sagt Geulinx, daß die Zunge in meinem Munde erzittert, wenn ich das Wort „Erde" ausspreche, als wenn die Erde selbst dabei erzitterte*). Dieser Ausspruch zeigt, wie genau Geulinx seinen Standpunkt kennt. Das Wunder wird dadurch nicht verkleinert, daß es mein Körper ist, auf den ich einwirke; denn es besteht eben darin, daß ein Theil der Körperwelt mein Körper ist oder, was dasselbe

*) Ethica. Tract. I Sect. II §. 2 Num. 14.

heißt, daß es einen Körper giebt, der mit mir, der ich Geist bin, zusammenhängt.

6. Der Gottesbegriff.

Woher rührt diese Verbindung zwischen Seele und Körper? Da sie an sich nicht verbunden sind, vielmehr unabhängig von einander existiren, so müssen sie verbunden werden durch eine besondere Thätigkeit, die von keiner der beiden Seiten ausgehen, deren Ursache weder Seele noch Körper sein kann. Also kann die Ursache dieser Thätigkeit nur Gott sein. Es giebt keine Handlung, überhaupt keine Thätigkeit ohne Willen. Die Thätigkeit, welche die Seele mit dem Körper verbindet, ist nicht die unsrige; sie ist nicht unser Wille. Ihre Ursache muß also ein von uns unabhängiger Wille sein, für den es kein anderes Wesen giebt als Gott. So löst sich das occasionalistische Problem theologisch*).

Unter diesem Gesichtspunkt entwickelt Geulinx seinen Gottesbegriff. Gott ist es, der die Seele mit dem Körper verbindet. Das menschliche Dasein besteht aus beiden, setzt also die Existenz der Geister und Körper voraus. Die Verbindung beider fordert die Bewegung der Körper. Diese Bewegung ist weder durch die Geister noch durch die Körper möglich: sie erfolgt durch Gott. Also muß Gott als bewegender Wille gedacht werden, der mächtiger ist als die unendliche Körperwelt, d. h. er muß begriffen werden als ein allmächtiger Wille. Er bewirkt in uns die Vorstellungen, die nicht von unserem Denken und Wollen abhängen, also muß er gedacht werden als denkendes Wesen d. h. als Geist. Er bethätigt sich in den Geistern und Körpern, also verhält er sich zu den Dingen, wie das active Wesen zu den pas-

---

*) Vgl. Metaph. Pars III.

siven. Er wirkt; sie empfangen und leiden. Alle Dinge sind von ihm abhängig; er ist von nichts abhängig. Er ist das absolute Wesen, er ist aus sich (a se), Ursache seiner selbst, unbeschränkt, vollkommen, nothwendig, ewig. Es ist unmöglich, daß er nicht ist. Es ist unmöglich, daß die Geister und Körper anders verbunden sind als durch ihn. Was dem Wesen der Dinge widerspricht, das widerspricht auch dem göttlichen Wesen. Vielmehr sind die ewigen Wahrheiten eine nothwendige Folge des göttlichen Verstandes, dem sie inwohnen. An diesen Wahrheiten kann auch der göttliche Wille nichts ändern, er kann sie nur bejahen und ihnen gemäß handeln. So erhebt die occasionalistische Denkweise immer deutlicher die ewige Nothwendigkeit der Dinge zu einer göttlichen Nothwendigkeit, von welcher der Wille abhängt und die gleichsam die Natur in Gott bildet*).

7. Geulinx und Spinoza.

Hier finden wir Geulinx in der Richtung, die zu Spinoza hinstrebt. Die natürlichen Geister verhalten sich zum göttlichen Geist als abhängige und bedingte Wesen zum unabhängigen und unbedingten, als besondere zum allgemeinen, als beschränkte zum unbeschränkten. Geulinx schwankt noch zwischen der theologischen und naturalistischen Fassung. Die endlichen Geister gelten ihm als Geschöpfe und zugleich als Modi Gottes. Die erste Fassung ist theologisch, die zweite naturalistisch. Er bezeichnet die Geister als „mentes creatae, particulares, limitatae". Er nennt sie „aliquid mentis". So wird aus dem creatürlichen Verhältniß ein partitives, aus der theologischen Fassung die na-

*) Metaph. P. III scient. VII.

turalistische, aus den Creaturen Gottes werden Modificationen Gottes*).

Diese Denkweise nähert sich offenbar dem Spinozismus. Je mehr sich Geulinx genöthigt sieht, alle Wirksamkeit in Gott zu concentriren, um so mehr muß er das Gebiet der Selbstthätigkeit in den Dingen einschränken, um so ohnmächtiger müssen die Dinge selbst erscheinen; sie sind zuletzt nichts mehr für sich, sondern nur noch Wirkungen oder Modi Gottes.

III. Die occasionalistische Sittenlehre.

1. Das Princip der Ethik. Die Cardinaltugenden.

Theologie und Autologie vereinigen sich in demselben Punkt, der die Richtung der Ethik bestimmt. Wir erkennen uns selbst als Geschöpfe in der Gewalt Gottes, als von ihm abhängig und von seiner Wirksamkeit durchdrungen. Diese Einsicht in unsere gänzliche Abhängigkeit von Gott ist zugleich die Einsicht in unser eigenes Unvermögen. Unsere Selbsterkenntniß stimmt mit der Gotteserkenntniß in dem Satze zusammen: „ubi nihil vales, ibi nihil velis.“ Von diesem Gedanken wird die Ethik beherrscht. Aus diesem Satze, den ihr die Metaphysik übergiebt, wird die Ethik eine Tugend machen, und diese Tugend wird von dem Geiste der Entsagung erfüllt sein, der sich in der Lehre Spinoza's entfalten wird in seiner freiesten und großartigsten Form.

Es bleibt für den sittlichen Endzweck des Menschen nichts anderes übrig, als daß er seinen Willen und seine Handlungsweise in Uebereinstimmung bringt mit seiner Erkenntniß, daß er bejaht was seine Vernunft ihm lehrt, daß er sich dieser Vernunft-

---

*) Metaph. P. III scient. II.

einsicht vollkommen zuneigt und ergiebt. Diese Liebe zur Vernunft ist die Grundform aller Tugenden, alles sittlichen Verhaltens; ihre verschiedenen Arten sind die Grund- oder Cardinaltugenden, die sich von hier aus leicht bestimmen lassen*).

Das Erste ist, daß wir die Stimme der Vernunft hören durch Einkehr in uns selbst; das Zweite, daß wir ihr gehorchen, indem wir thun, was sie sagt; das Dritte, daß dieser Gehorsam unserer ganzen Handlungsweise zur Richtschnur dient und sie der Vernunft conform macht, so daß diese das Maaß und die beharrliche Regel unseres Lebens bildet; daraus folgt von selbst die vierte und höchste Bestimmung: daß wir nichts anderes sein wollen als wir in Wahrheit sind, Werkzeuge in der Hand Gottes; daß wir in der richtigen Einsicht unserer gänzlichen Abhängigkeit und Ohnmacht jedem eitlen Wollen, jeder falschen Selbstüberhebung entsagen und die wahre Demuth annehmen als den innersten Kern unserer Gesinnung. So bestimmt Geulinx die vier Cardinaltugenden, in welche die Liebe zur Vernunft oder der unserer Erkenntniß conforme Wille sich zerlegt: die Sorgfalt, womit wir uns der Vernunft zuwenden und damit in uns selbst einkehren, der Gehorsam, die Gerechtigkeit und die Demuth. Diese ist, wie Geulinx sagt, die Tochter der Tugend; sie ist die Tugend der Tugenden**).

---

*) Virtus est amor rationis. Ratio est in nobis imago divinitatis. Ethica Tract. I cap. I §. 1 Num. 6.

**) Diligentia est auscultatio rationis. Obedientia est executio rationis. Justitia est adaequatio rationis. Ethica. Tract. I cap. 1 §. 1 Num. 6. Humilitas est virtutum cardinalium summa. Humilitas circulum absolvit: ultra eam virtuti nihil addi potest. Igitur filia virtutis humilitas. Ibid. §. 1 Nr. 2.

2. Die höchste Tugend und die reine Betrachtung.

Diese Demuth ist der sittliche Ausdruck der richtigen Selbstschätzung, welche selbst eine nothwendige Folge ist der richtigen Selbsterkenntniß. So erscheint die höchste der Tugenden als die Erfüllung des Gebots: γνῶθι σεαυτόν. Wenn wir erkennen, was wir in Wahrheit sind, so ist jede Art der Selbstvergrößerung unmöglich, so fallen die übertriebenen Werthe alle, welche die Selbstliebe verblenden, so durchschauen wir die Nichtigkeit aller eitlen Wünschen und Begierden; und das Heer weltlicher Sorgen, die sich von der Selbstliebe nähren, hört auf, uns zu peinigen.

Die Selbstbetrachtung sagt uns, daß wir eine Welt vorstellen, von der wir selbst einen Theil ausmachen; daß wir in dieser Welt mit einem Körper verbunden sind, den wir den unsrigen nennen. Wir sehen, indem wir uns selbst erkennen, daß wir nichts von dieser Welt hervorgebracht haben, nichts davon hervorbringen können, daß wir nicht wissen, wie wir auf unsern Körper einwirken und in demselben Bewegungen verursachen; daß diese Bewegungen deshalb nicht unsre That sind, noch weniger die Bewegungen in anderen Körpern, die Veränderungen in der Natur; daß demnach die Welt, die wir vorstellen, nicht der Schauplatz und das Object unserer Thätigkeit sein kann. Wo wir nichts vermögen, da sollen wir auch nichts wollen. Darum sollen wir uns zu dieser Maschine, die unser Körper heißt, wie zu der Welt, in der wir leben, nicht begehrend, sondern bloß betrachtend, nicht praktisch, sondern bloß theoretisch verhalten, weil wir uns in Wahrheit nicht anders dazu verhalten können. So erfüllt sich das Gebot: „ubi nihil vales, ibi nihil velis“ *).

*) Sum igitur nudus spectator hujus machinae. Esse me

Die Macht unseres Willens reicht nicht weiter als unser Denken, als das Gebiet unsrer Innenwelt. In dieser allein sollen wir leben und handeln. Aus der ächten Selbsterkenntniß entspringt daher nothwendig eine vollkommene auf Gott gerichtete Weltentsagung. Wir leisten Verzicht auf unser eigenes Selbst, soweit dasselbe weltlicher Natur ist. Unser weltliches Dasein, unser Wohl und unsere Geltung in der Welt hören damit auf, Gegenstand unserer Interessen, unserer Sorgen und Wünsche zu sein. Diese Entsagung ist nicht eitel, sondern fromm und bescheiden. Wir kehren aus dem falschen Verhältniß zur Welt, das uns die Einbildung vorspiegelt, in das richtige Verhältniß ein, das uns die Selbsterkenntniß erleuchtet. Die Selbsterkenntniß schlägt die Selbstliebe zu Boden und fordert das Aufgeben alles eitlen Wollens.

Diese Art der Selbstentsagung nennt Geulinx „despectio sui". Sie ist die Folge und gleichsam die negative Kehrseite der „inspectio sui". Selbsterkenntniß und Selbstentsagung sind demnach die beiden Bestandtheile der Demuth, die selbst nichts anderes ist als die Ergebung in die göttliche Ordnung der Dinge, als die von allen Sorgen der Selbstliebe befreite Gemüthsstimmung: die „incuria sui", wie Geulinx vortrefflich die despectio sui erklärt*).

---

in hoc mundo = me spectare hunc mundum. Ethica. Tract. I Sect. II §. 2 Nr. 8 Nr. 14.

*) Humilitas est contemptio sui prae amore Dei ac rationis. Requiritur ad humilitatem contemptus negativus sui ipsius, quo quis de se non laboret, se non curet, nullam sui prae amore rationis rationem ducat. Amor enim Dei ac rationis (qui est ipsa virtus) hoc agit in amante, ut se ipse deserat, a se penitus recedat. — Humilitas est incuria sui. Partes

Hier zeigt sich auf das deutlichste, wie die Sittenlehre des Occasionalisten mit aller Macht die Richtung auf Spinoza einschlägt. Geulinx selbst nennt die Liebe zur Vernunft, dieses Princip seiner Ethik, auch die Liebe zu Gott. Er bezeichnet die höchste der Tugenden als bedingt durch die Liebe zu Gott und der Vernunft.

In dem „amor Dei intellectualis" der Sittenlehre Spinoza's wird sich vollenden, was Geulinx in dem „amor Dei ac rationis" angelegt und gewollt hat.

---

humilitatis sunt duae: inspectio sui et despectio sui. Ethica. Tract. I Sect. II §. 1.

Drittes Capitel.

Nicole Malebranche.

Die Vereinigung von Religion und Philosophie. Augustinismus und Cartesianismus.

I.

Aufgabe und Standpunkt.

Wir haben schon früher bei der Beurtheilung der Lehre Descartes' dargethan, wie das theologische und naturalistische Element derselben sich keineswegs einigen, vielmehr in einen unvermeidlichen Widerstreit gerathen, der sich schon bei Descartes selbst unverkennbar ausprägte. Der Begriff Gottes oder der unendlichen Substanz fordert, daß die Dinge als von ihm abhängig gedacht werden; aber die Dinge selbst sind auch Substanzen, denkende und ausgedehnte, und der Begriff der Substanz schließt den der Abhängigkeit von sich aus. So kommt es, daß zuletzt Gott für die einzige und alleinige Substanz gilt; die Dinge dagegen, die Geister und Körper, nur noch für uneigentliche Substanzen, die so gut sind als keine. Gott ist das allein substantielle, das allein wirksame Wesen. Ist dieses Wesen Wille oder Natur? Ist dieser Gottesbegriff augustinisch oder spinozistisch zu fassen? Ist der darin enthaltene Werth theologisch oder naturalistisch zu lösen?

Das persönliche Interesse Descartes' ist mit der ersten Fassung; die Richtung seiner Lehre treibt nach der zweiten. „Während er sich Augustin zu nähern scheint, nähert er sich Spinoza wirklich." So haben wir selbst früher diesen Zug seiner Lehre charakterisirt*).

Und eben dieser Zug hat sich ein eigenthümliches System ausgebildet, in welchem er sich deutlich und rein darstellt. Er beschreibt eine Richtung, die von Descartes ausgeht, auf Augustin zustrebt, dem Spinozismus aufs äußerste widerstreitet, gegen jede Gemeinschaft mit demselben sich sträubt und dennoch wider ihren Willen dem Gebiete Spinoza's soweit entgegenkommt, daß sie schon die Grenze überschreitet. Der Standpunkt, den diese Richtung nimmt, ist dadurch merkwürdig und bedeutsam, daß sich in ihm auf cartesianischer Grundlage Augustinismus und Spinozismus ganz nahe berühren und ganz feindlich abstoßen.

Wir finden die Aufgabe dazu schon in Descartes vorgebildet. Wie ist eine Erkenntniß der Dinge, insbesondere der Körper, möglich, wenn doch Geister und Körper Substanzen, entgegengesetzte Substanzen sind, die einander völlig ausschließen? Offenbar ist eine solche Erkenntniß von jenen beiden Seiten aus nicht möglich. Kraft der Natur der Geister und Körper kann sie nicht stattfinden. Descartes selbst hatte tiefsinnig gezeigt, wie in uns die Idee des Vollkommenen das Unvollkommene erhellt, wie wir im Lichte dieser Idee unsrer eigenen Unvollkommenheit d. h. unsrer selbst inne werden, unsre Selbsttäuschung einsehen, in Zweifel gerathen und erst durch den Zweifel zur Gewißheit unseres denkenden Wesens kommen. Er hatte gezeigt, wie in dieser Selbstgewißheit uns durch die Idee Gottes und nur

---

*) Vgl. Band I dieses Werks Th. I Zweites Buch Cap. XI Nr. 3 Augustinismus und Spinozismus S. 515—519.

durch diese das Dasein der Dinge außer uns, die Realität der Körper einleuchtet. So erscheint schon bei Descartes unsere Erkenntniß der Dinge in ihrem letzten Grunde als eine Erleuchtung durch Gott, als ein Sehen der Dinge in Gott oder im Lichte der göttlichen Vernunft.

Diese Forderung wird durch den Occasionalismus ganz nahe gelegt. Sie ist durch jenen Satz des Geulinx geboten: „wenn du nicht weißt, wie du etwas thust, so thust du es nicht selbst; so ist was in dir geschieht, nicht deine Thätigkeit*)." Nun haben wir die Anschauung einer Außenwelt, ohne zu wissen, wie diese Vorstellung zu Stande kommt. Unsere bewußte Reflexion findet sie vor und setzt sie voraus. Diese Anschauung, die Welt als Vorstellung, ist daher nicht unsere That. Ebensowenig ist sie eine Wirkung der Welt außer uns auf unseren Geist, denn eine solche Wirkung ist unmöglich. Also ist unsere Weltanschauung nur durch Gott möglich. Nur in Gott können wir die Welt außer uns vorstellen. Wir sehen die Dinge in Gott: das ist der Kernpunkt der Lehre, welche der Name Nicole Malebranche bezeichnet.

Wir haben damit die Grundzüge angedeutet, welche den philosophischen Charakter dieses Mannes, seine Bedeutung und Stellung in dem Entwicklungsgange der cartesianischen Lehre ausmachen. Er ist ein religiöser und theologischer Denker der augustinischen Art, er wird ein begeisterter und tief eindringender Schüler der Schriften Descartes': in ihm verkörpert sich der Typus eines augustinischen Cartesianers. Er denkt occasionalistisch, wie Geulinx, er ist der ausgesprochenste Gegner Spinoza's, den er als Atheisten verabscheut, dessen Lehre er als gott-

---

*) S. voriges Capitel Nr. II. 2. S. 14. 15.

los und chimärisch verwirft und zwar mit aller Aufrichtigkeit, mit vollster Ueberzeugung. Dennoch giebt es unter allen Gegnern Spinoza's keinen, der ihm näher gekommen, unter allen Cartesianern keinen, der den Grundgedanken des Spinozismus so augenscheinlich hervorgearbeitet hätte als Malebranche. Indem er vor ihm flieht, fällt er ihm in die Hände.

Seine Lebensschicksale waren ganz dazu angethan, diesen philosophischen Charakter eines augustinischen Cartesianers in Malebranche zu erziehen. Es war seine geschichtliche Aufgabe, das augustinische Element in der Lehre Descartes' mit religiösem Eifer zu ergreifen und zugleich so folgerichtig zu entwickeln, daß man deutlich sah, wie das letzte Ziel dieses Weges nicht Augustin, sondern nur Spinoza sein konnte.

II.

Leben und Charakter.

1. Das Oratorium Jesu.

Die Natur hatte Malebranche einen feurigen Geist in einem kranken, äußerst gebrechlichen und schwachen Körper gegeben und ihn damit gleichsam hingewiesen zu einem beschaulichen, nach Innen gekehrten Leben. Aus religiöser Neigung und aus Liebe zur Contemplation widmete er sich dem geistlichen Beruf, und nachdem er seine theologischen Studien in der Sorbonne vollendet hatte, trat er in seinem dreiundzwanzigsten Jahr (1660) in die Congregation der Väter des Oratoriums Jesu, die frei von Ordensgelübden und ohne klösterliche Zucht als Weltpriester in der Einsamkeit der Zelle ein wissenschaftlich beschauliches Leben führten. In der katholischen Kirche war auch nach dem Concil von

Trident das Bedürfniß nach einer tieferen Pflege theologischer Bildung lebendig geblieben, welche die Geister läutern sollte, ohne sie der kirchlichen Autorität zu entfremden. Im Sinne dieses Zwecks war das Oratorium Jesu gestiftet worden; es hatte sich hier eine stille Heimath wissenschaftlicher Geistesbewegung innerhalb der katholischen Kirche gebildet, und unter den theologischen Kreisen von Paris galten die Priester der Congregation als einer der ersten. Mit ihnen wetteiferten in einer ähnlichen Geistesrichtung die Jansenisten von Port royal, in der entgegengesetzten die Jesuiten. Kein Wunder, daß dieser Orden den Priestern des Oratoriums feindlich gesinnt war, daß er als Träger der kirchlichen Restauration eine Priestergemeinschaft bekämpfte, die in seinen Augen zugleich als ein Heerd heimlicher Reformbestrebungen erschien. Auf beiden Seiten zeigt die theologische Denkweise in allen Punkten das entgegengesetzte Gepräge, sie sind in jeder Hinsicht einander feindliche Gegenfüßler. Das Oratorium findet seine theologische Autorität in dem größten Kirchenvater, die Jesuiten nehmen zu der ihrigen den größten Scholastiker; dort gilt vor allen der heilige Augustin, hier vor allen der heilige Thomas; jene erheben unter den Philosophen Plato im augustinischen Geist, diese im thomistischen den Aristoteles. Die Päpste des Oratoriums halten es in der Philosophie mit dem Idealismus, die Väter Jesu mit dem Empirismus. In diesem Sinne nehmen beide in den philosophischen Bewegungen der Zeit eine charakteristische Parteistellung. Die beiden bedeutendsten Philosophen des damaligen Frankreichs sind Gassendi und Descartes, Repräsentanten zugleich der realistischen und idealistischen Denkweise. Die Jesuiten sind die ausgesprochenen Gegner Descartes'; sie bekämpfen namentlich den Idealismus seiner Lehre, sie bekämpfen ihn mit sensualistischen Gründen und machen in dieser Rücksicht ge-

meinschaftliche Sache mit Gassendi. Wir haben ein sprechendes Beispiel dieser Polemik kennen gelernt in dem Pater Bourdin. Dagegen neigen sich die Priester des Oratoriums auf die Seite Descartes', wie sich die Lehre Descartes', theologisch genommen, dem Augustinismus zuneigt. So erklärt sich zwischen den Jesuiten und dem Oratorium ein durchgängiger Gegensatz. Auf der einen Seite gelten Thomas, Aristoteles, Gassendi, der Empirismus; auf der andern Augustin, Plato, Descartes, der Idealismus.

In dieser Erneuerung des augustinischen Geistes innerhalb der katholischen Kirche, in dieser antijesuitischen Haltung, in dieser Neigung für Descartes vergleichen sich die Priester des Oratoriums mit den Theologen von Portroyal. Sie sind den letzteren vorangegangen, und namentlich der Eifer für die Lehre Descartes' ist in keinem theologischen Kreise lebendiger und mehr verbreitet gewesen als bei den Vätern des Oratoriums Jesu.

2. Das Oratorium und Descartes.

Der Gründer des Oratoriums war in gewisser Weise selbst ein Mitbegründer der neuen Philosophie geworden. Vierzehn Jahre nach jener Stiftung hatte der Cardinal Berulle die merkwürdige Unterredung mit Descartes, worin er ihn bewog, seine Lehre schriftlich abzufassen und der Welt mitzutheilen (1628). Was den Cardinal selbst erfüllte, war das lebhafte Interesse, welches er für die Person und die Ideen Descartes' gefaßt hatte, die Einsicht, die er gewonnen, in die Bedeutung und Tragweite der neuen Gedanken. Auf den Rath Berulle's ging Descartes in die Einsamkeit und schrieb die Abhandlung von der Methode, die Versuche, die Meditationen und die Principien. Und Berulle

selbst empfahl den Priestern seiner Stiftung das Studium dieser Werke.

Die Väter de la Barde und Gibieuf führen die neue Lehre in das Oratorium ein, sie gehören zu den ersten Freunden und Anhängern, die Descartes in Paris gewinnt. Seine Philosophie erscheint diesen Priestern in voller Uebereinstimmung mit Augustin und dem Christenthum, sie finden in ihr das ersehnte und willkommene Mittel, die Religion mit der Philosophie, das Christenthum mit der Bildung der Zeit auszugleichen. In diesem Geiste schreibt André Martin unter dem Namen Ambrosius Victor seine „philosophia christiana" (1671), womit er Malebranche die Bahn bricht. Er gilt als dessen Vorläufer und Lehrer. Bei den Jesuiten gilt Malebranche als Atheist, wie Descartes. Wie Bourdin gegen Descartes, so hat später der Jesuit Hardouin gegen Malebranche geschrieben und in seiner Schrift „athei detecti" André Martin als denjenigen bezeichnet, der zuerst unter den Vätern des Oratoriums den Atheismus gelehrt habe und darin Malebranche vorangegangen sei.

Die Verfolgungen, die unter dem herrschenden Einfluß der Jesuiten die Lehre Descartes' in Frankreich erfährt, bedrohen natürlich auch das Oratorium, diesen theologischen Hauptsitz des Cartesianismus, und die Oberen selbst, um die Congregation vor dem Untergange zu bewahren, müssen deren Mitglieder warnen, den Geist dieser verderblichen Philosophie im Oratorium weiter zu pflegen. Jetzt zeigte sich, wie tief die Lehre Descartes' in den Priestern des Oratoriums Wurzeln geschlagen hatte. Den Oberen wurde geantwortet: „wenn der Cartesianismus eine Pest ist, so sind wir mehr als zweihundert davon angesteckt." Es war im Jahr 1678, drei Jahre nachdem Malebranche mit seinem Hauptwerk aufgetreten war, als das Oratorium Jesu so unumwunden seine Theilnahme an der Lehre Descartes' aussprach.

3. Malebranche im Oratorium. Das Studium Descartes'. Sein Hauptwerk.

Um einen solchen Charakter zu entwickeln, wie ihn die Philosophie dieser Zeit bedurfte und in Malebranche empfing, konnten keine Bedingungen günstiger sein als die in dem Oratorium Jesu wirksamen geistigen Mächte. Zu dem religiös beschaulichen Sinn, zu der theologisch-augustinischen Denkweise mit ihrem platonischen Charakter hatte sich bereits die cartesianische Lehre gesellt, als Malebranche in die Congregation eintrat.

Doch wurde er nicht sofort von der herrschenden Strömung ergriffen. Er gehörte zu den tiefen Naturen, die selbst innerlich erleben müssen, was ihnen innerlich gelten soll. Bis zu seinem sechsundzwanzigsten Jahr war ihm sein philosophisches Bedürfniß und Talent verborgen. Einer jener bedeutsamen Zufälle, die in dem Leben solcher Menschen, die sich selbst erst entdeckt werden müssen, nie ausbleiben, erhellte ihm plötzlich die eigentliche Bestimmung seiner Natur. Er findet in einem Buchladen den eben erschienenen „traité de l'homme“ von Descartes (1664); der Buchhändler macht ihn auf diese literarische Neuigkeit aufmerksam, die interessanteste, die er hat; und Malebranche nimmt das Buch, um es aus Neugierde zu lesen. Wie er liest, verwandelt sich die Neugierde in die größte Bewunderung vor dieser strengen, einleuchtenden, wohlgeordneten, methodischen Denkweise und Darstellung. Zum erstenmale fühlt er den Eindruck der Philosophie, der ihn so mächtig und tief ergreift, daß er mehr als einmal das Buch aus der Hand legen muß, weil er vor heftigem Herzklopfen nicht weiter lesen kann.

Jetzt ist er entschieden, Descartes zu studiren; zunächst nichts anderes als ihn. Er verläßt die Objecte, die ihn beschäftigt ha-

ben. Er fühlt sich allem Uebrigen wie mit einem Schlage entfremdet. Er vertieft sich ganz in die Schriften Descartes', und nachdem er zehn Jahre (1664—1674) in diesen Studien mit ganzer Seele, mit allem Feuereifer seines Geistes gelebt hatte, schreibt er sein Hauptwerk von der Erforschung der Wahrheit.

Dieses Buch macht ihn in kurzer Zeit berühmt. Sein Name selbst wird durch den seines Werks verdrängt. Er heißt nach dem letzteren „auteur de la recherche de la vérité". Der Orden, dem er angehört, beschließt in einer Generalversammlung, ihm für dieses Buch seinen Dank und seine Glückwünsche darzubringen.

4. Die Schriften.

In dem Zeitraum von 1675—1712 erscheint die Schrift von der Erforschung der Wahrheit in sechs Auflagen, die sich fortschreitend immer mehr entwickeln und vervollständigen, bis sie zuletzt in dem Umfange von sechs Büchern ihren Abschluß erreichen. Während so das Hauptwerk sich immer weiter ausbreitet, faßt Malebranche in einer zweiten Schrift seine Lehre zusammen und entwickelt sie hier in der bündigsten und klarsten Form in den „Unterredungen über Metaphysik und Religion"*).

*) De la recherche de la vérité. Die sechs Auflagen bei Lebzeiten des Verfassers erschienen 1675, 77, 78, 84, 1700, 1712; die zweite in Straßburg, die vierte in Lyon, die übrigen in Paris. Der Abbé Lenfant übersetzte das Werk ins Lateinische: De inquirenda veritate (Genevae 1684). Die vollständigste Ausgabe von 1712 besteht aus sechs Büchern und den Erläuterungen (eclaircissements). Die ersten fünf Bücher handeln von den Quellen des Irrthums: Sinne, Imagination, Verstand, Neigungen, Leidenschaften; das sechste von der Methode der Wahrheit. Die erste Ausgabe von 1675 enthielt nur die drei ersten Bücher.

Das Hauptthema aller seiner Schriften ist die Einheit der Religion und Philosophie, des Christenthums und der Metaphysik, der augustinischen und der (folgerichtig entwickelten) cartesianischen Lehre. Malebranche repräsentirt in seiner Lehre diese Unionsidee. So schreibt er (auf den Wunsch der Herzogin von Chevreuse) seine metaphysischen und christlichen Unterhaltungen, dann verfaßt er die metaphysischen und christlichen Meditationen, eine seiner gelesensten Schriften. In demselben Geist sind die Abhandlungen von der Natur und Gnade, von der Moral, von der Liebe zu Gott *).

Ist nun der christliche Glaube die wahre Religion und diese eins mit der Vernunft, so werden sich die Philosophen über die Glaubenswahrheit leicht verständigen können. Um diese Einhelligkeit darzuthun, schreibt Malebranche die Unterredungen eines christlichen Philosophen mit einem chinesischen über das Dasein und Wesen Gottes **). Ist die natürliche und sittliche Ordnung der Dinge in Einklang, so muß auch in der körperlichen Bewegung der sittliche Zweck angelegt und vorgesehen sein. Auf diesen

---

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. 1688. das Compendium der ganzen Lehre.

*) Conversations métaphysiques et chrétiennes. 1677. (Die Schrift erschien ohne den Namen des Verfassers.)

Méditations métaphysiques et chrétiennes. 1684. Die Auflage von 4000 Exemplaren war bald vergriffen.

Traité de la nature et de la grâce. 1680. Diese Schrift wurde von Arnauld angegriffen und verursachte den ausgedehnten Streit zwischen ihm und Malebranche.

Traité de la morale. 1684. Traité de l'amour de Dieu. 1697.

**) Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu. 1708.

Punkt bezieht sich seine letzte Schrift: Betrachtungen über die physische Prämotion*).

5. Polemik.

So friedliebend Malebranche war, hatten ihm seine Schriften doch eine Reihe Gegner erweckt, die nicht aufhörten ihn zu bekämpfen, und gegen deren Angriffe er nicht müde wurde sich zu vertheidigen. Daß er die Feindschaft der Jesuiten erregte, konnte nicht anders sein. Er, ein Priester des Oratoriums, der die Lehre Augustins im Bunde mit der Lehre Descartes' dem Zeitalter vorhielt und einen großen Einfluß auf die Geister gewann, mußte nothwendig die Jesuiten gegen sich aufbringen, für die ein solcher Triumph über den Pelagianismus und die Scholastik eine doppelte Niederlage war.

Aber auch unter den Theologen und Philosophen, die ihm geistig nahe standen, unter den Jansenisten und Cartesianern, erhoben sich gegen seine Lehre Einwände und Bedenken, die zu weitläufigen Streitigkeiten führten. Ich nenne vor allem Arnauld, den berühmten Theologen von Port royal, den jansenistischen Cartesianer, der mit Malebranche, dem er zuerst befreundet war, in eine erbitterte und literarisch weit ausgesponnene Fehde gerieth. Er schrieb gegen die Abhandlung von der Natur und Gnade seine Schrift von den wahren und falschen Ideen (1683); Malebranche antwortete; Arnauld vertheidigte sich, wogegen Malebranche in drei Briefen wiederum auftrat, und so häuften sich in kurzer Zeit von beiden Seiten die Streitschriften. Und als zehn Jahre später

---

*) Réflexions sur la prémotion physique contre le P. Boursier. 1715.

der Cartesianer Sylvain Régis gegen Malebranche schrieb (1694), entzündete sich auch der Streit mit Arnauld von neuem*).

6. Einsamkeit und Tod.

Er lebte in stiller und tiefer Zurückgezogenheit, fern von der Welt, in der Zelle des Oratoriums. An die Einsamkeit dieses Stilllebens hatte sich Malebranche so gewöhnt und in seine Betrachtungen so verloren, daß er selten sprach und in Gesellschaft Anderer meistens stumm war. Man nannte ihn im Oratorium den Schweigsamen und den Meditativen „taciturne meditatif". Durch eine strenge und äußerst mäßige Lebensweise hatte er sich trotz seines schwächlichen Körpers in eine so gesunde Verfassung gebracht, daß er ein hohes Alter erreichte. Von allen Seiten wurde er aufgesucht. Die Gelehrten, die nach Paris kamen, wollten den Mann kennen lernen, der das Buch von der Erforschung der Wahrheit geschrieben. Noch in seiner letzten Krankheit empfing er den Besuch des englischen Philosophen Berkeley, mit dem er über das Dasein der Materie ein lebhaftes Gespräch führte, und man sagt, daß diese Anstrengung seinen Tod beschleunigt habe. Er starb, siebenundsiebenzig Jahre alt, den 13. October 1715.

Das Jahrhundert der französischen Aufklärung hat die Lehren dieses Mannes, aber nicht seinen Ruhm vergessen. Voltaire nannte ihn den großen Träumer des Oratoriums, Buffon den göttlichen Malebranche. Seine Schreibart wurde bewundert und selbst von Voltaire als ein Muster philosophischen Stils bezeichnet. Einigen hat es gefallen, ihn den französischen Plato zu nennen.

*) Malebranche hat seine Streitschriften mit Arnauld besonders gesammelt und herausgegeben: Recueil de toutes ses réponses à Arnauld. 4 vol. Paris 1709.

Das ist ein Vergleich, den Malebranche weder als Denker noch als Schriftsteller aushält, und zu dem weder seine Ideenlehre noch seine Dialoge berechtigen. Vielleicht darf man mit größerem Rechte sagen, daß er der größte Metaphysiker Frankreichs nach Descartes war, wenn man bei dem Worte „nach Descartes" nicht vergessen will, daß hier der Zwischenraum groß und in Wahrheit Descartes in Frankreich einzig und unvergleichlich dasteht.

Viertes Capitel.

Malebranche's Lehre. I. Grundlegung und Aufgabe.

Der Dualismus und das Erkenntnißproblem.
Der Occasionalismus. Der Gottesbegriff und die heidnische Philosophie.
Der Augustinismus. Irrthum und Sünde. Wahrheit und Erleuchtung.

I.

Der Dualismus und das Erkenntnißproblem.

1. Denken und Ausdehnung.

Die ganze Aufgabe und das wissenschaftliche Motiv, welches die Lehre unseres Philosophen durchgängig beherrscht, läßt sich in der Frage begreifen: wie ist die Wahrheit oder die Erkenntniß der Dinge in dem menschlichen Geiste möglich, wenn die Voraussetzung gilt, daß Geister und Körper sich gegenseitig völlig ausschließen? Offenbar ist die Erkenntniß eine Vereinigung, in welcher die erkennenden Wesen oder die Geister und die erkannten Wesen oder die Dinge (Körper) zusammentreffen. Wie ist eine solche Vereinigung möglich, wenn doch beide Seiten derselben einander nur entgegengesetzt sind?

In dieser Voraussetzung denkt Malebranche durchaus cartesianisch. Er bejaht mit Descartes den Dualismus der denkenden und ausgedehnten Substanzen; er erklärt, wie dieser, den Unterschied zwischen Seele und Körper für die Grundlage der Philosophie. Auch den Begriff der Substanz bestimmt er ganz in cartesianischer Weise. Was ohne Anderes begriffen werden kann oder zu seiner Existenz eines Anderen nicht bedarf, ist ein Wesen oder eine Substanz; was dagegen ohne Anderes weder sein noch gedacht werden kann, ist eine Form oder Art des Daseins (manière d'être), eine Modification der Substanz. Nun muß das Denken ohne Ausdehnung, die Ausdehnung ohne Denken begriffen werden; denn es ist unmöglich, die Ausdehnung als Modification des Denkens oder umgekehrt das Denken als Modification der Ausdehnung zu betrachten. Also sind die denkenden Wesen oder die Geister und die ausgedehnten Wesen oder die Körper gegen einander selbständig, in ihrem Dasein von einander unabhängig, in dieser Rücksicht also Substanzen*).

2. Gestaltung und Bewegung. Vorstellung und Begehrung.

Alle Ausdehnung ist theilbar. Die Theile sind der räumlichen Veränderung fähig, sie können zusammen- und auseinandergesetzt, sie können einander genähert und von einander entfernt werden. Alle Verhältnisse der Theile bestehen in diesen räumlichen Unterschieden, in den Relationen des größeren oder geringeren Abstandes. Die räumlichen Unterschiede geben die Configuration oder Gestalt; die Veränderung derselben ist die Bewegung.

---

*) Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. I.

Alle Modificationen der Ausdehnung sind damit erschöpft: sie ist fähig zur Gestaltung und Bewegung. Dem entsprechen auf der entgegengesetzten Seite des Denkens die beiden Modificationen der Vorstellungen und Begehrungen.

3. Die Quellen des Irrthums und der Weg zur Wahrheit.

Nun äußert sich das menschliche Vorstellungsvermögen in den drei Formen der Sinne, der Einbildung, des reinen Verstandes, und das menschliche Begehrungsvermögen in den beiden Formen der Neigungen und Leidenschaften.

Die Frage heißt: wie kann im menschlichen Geist eine Erkenntniß der Dinge stattfinden? Die wahre Erkenntniß ist die völlig gewisse, die zweifellose, die den Irrthum von sich ausschließt. Es handelt sich also um eine solche Vorstellung der Dinge, die unmöglich falsch ist, die das Wesen der Dinge ohne jede fremde Einmischung klar und deutlich ausdrückt. Der Weg, der zu dieser Vorstellungsweise führt, ist der Weg zur Wahrheit. Er allein vermeidet den Irrthum, in den wir auf allen übrigen Wegen gerathen.

Nun leuchtet ein, daß die Erkenntniß durch die Sinne und die Einbildung, durch Sensation und Imagination, nicht frei ist von der körperlichen Einmischung, daß sie die Dinge nicht durchschaut, die sie in Wahrheit sind, sondern nur wahrnimmt, wie sich dieselben zu uns und unserem Leibe verhalten. Eben so leuchtet ein, daß wir unter der Macht unserer Neigungen und Leidenschaften nicht erkennen, was die Dinge sind, sondern nur, was sie uns gelten, daß wir nicht ihre Natur, sondern nur ihren jeweiligen Werth in Rücksicht auf uns vorstellen. Und auf der

anderen Seite ist es dem reinen Verstande von sich aus unmöglich einzusehen, was wir nur vermöge der Sinne empfinden können: die Verhältnisse der Dinge zu unserem Dasein, die Beziehungen fremder Körper zu dem unsrigen. Wenn der Verstand erkennen will, was er zu erkennen nicht vermag, so geräth er in Irrthum. Wenn wir nach unseren Sinneseindrücken und Einbildungen, nach unseren Neigungen und Leidenschaften das Wesen der Dinge beurtheilen, so stellen wir die Dinge falsch vor, und der Irrthum ist die unvermeidliche Folge.

Unsere Denk- und Begehrungsweisen sind demnach so viele Quellen des Irrthums, so viele Wege, auf denen wir die Wahrheit verfehlen. Handelt es sich nun um die Erforschung der Wahrheit, so werden vor allem die möglichen Irrwege wohl erkannt werden müssen, damit wir sie gründlich vermeiden. Hier zerlegt sich die Aufgabe, die Malebranche sich setzt, in die beiden Hauptuntersuchungen 1) jener fünf Quellen des Irrthums, 2) der allgemeinen Methode der Wahrheit. Daher theilt sich das Werk von der Erforschung der Wahrheit in diese sechs Bücher:

1. von den Irrthümern der Sinne
2. von der Einbildung
3. von dem Verstande oder dem reinen Geiste
4. von den Neigungen oder den natürlichen Gemüthsbewegungen
5. von den Leidenschaften
6. von der allgemeinen Methode der Wahrheit.

Die Aufgabe betrifft das Erkenntnißproblem. Wie Malebranche dieselbe gefaßt hat, steht sie gegenüber der Voraussetzung, daß in der Natur des Geistes nur Modificationen des Denkens, in der Natur der Körper nur Modificationen der Ausdehnung

möglich und daß Denken und Ausdehnung selbst einander völlig entgegengesetzt sind. So weit gilt der cartesianische Dualismus*).

II.

Occasionalismus.

1. Die Unwirksamkeit der Körper.

Das Wesen der Körperwelt besteht in der Ausdehnung, in nichts Anderem. Die Ausdehnung ist theilbar, gestaltungsfähig, bewegbar. Die Körper können bewegt werden, aber sie können nicht sich selbst bewegen. Die Ausdehnung ist kraftlos; die Körper sind nicht bewegende Kräfte. Was in der Körperwelt geschieht, ist nur Bewegung. Aber kein Körper hat die Kraft, die Bewegung zu erzeugen; keiner ist deren hervorbringende und wirksame Ursache. Nun ist die Bewegung die einzige Wirkungsart, welche dem Körper zugeschrieben werden könnte. Ist er nicht im Stande, Bewegung zu bewirken, so kann er überhaupt nichts bewirken, so ist er von sich aus völlig unwirksam, so ist es um so weniger möglich, daß er auf den Geist einwirkt und diesen so oder anders modificirt.

Die Materie kann den Geist nicht modificiren; sie kann ihn weder angenehm noch unangenehm berühren, weder glücklich noch elend machen. Da nun die Welt in Geistern und Körpern besteht, die Körper aber weder in dem Gebiete der Körper noch in dem der Geister etwas bewirken können, so gilt der Satz: daß nicht die Körper selbst wirken, sondern durch sie gewirkt wird. Nennen wir die wirkende Kraft Ursache, so muß erklärt werden, daß

---

*) De la Recherche de la vérité. Liv. I chap. 1. ch. 4. Liv. III. Conclusion.

die körperliche Natur unfähig ist, Ursache zu sein. Die Körper sind keine realen oder wirklichen Ursachen.

2. Die Unwirksamkeit der Geister.

Es könnte scheinen, daß die Bewegung, deren Ursache die Körper nicht sein können, von den Geistern erzeugt wird. Aber wie sollen die Geister die Körper bewegen, da die Natur beider jede Art des Zusammenhangs ausschließt? Nun ist die Zusammensetzung oder Verbindung eine Art des Zusammenhangs und selbst ohne Bewegung nicht denkbar. Nun ist der Mensch eine Zusammensetzung oder Verbindung von Seele und Körper. Aber weder vermag die Seele von sich aus den Körper anzuziehen noch der Körper die Seele. Also ist das menschliche Dasein eine Verbindung zweier Substanzen, von denen keine diese Verbindung erzeugt haben kann. Oder anders ausgedrückt: die Ursache des menschlichen Daseins liegt nicht innerhalb der Natur, nicht in den Dingen, weder in den Geistern noch in den Körpern.

Der menschliche Wille bewegt nichts, auch nicht den kleinsten Körper. Ich will meinen Arm in dieser Richtung bewegen; die Bewegung geschieht, wie sie gewollt wird. War jetzt der Wille die hervorbringende Ursache der Bewegung? Wenn er es wäre, so müßte zwischen diesem Willen und dieser Bewegung ein nothwendiger Zusammenhang sein und erkennbar sein, so müßte die Bewegung vom Willen, also vom Bewußtsein unmittelbar oder mittelbar abhängen, so müßten wir der Bewegungen unseres Körpers um so mächtiger sein, je deutlicher wir den Zusammenhang zwischen Wille und Bewegung in allen seinen Mittelgliedern durchschauen. Dann würde der Anatom zugleich der beste Athlet sein. Die Bewegung des Arms folgt dem Willen, ohne daß wir

den Zusammenhang einsehen, ohne daß wir auch nur die Reihe der Mittelglieder kennen, die vom Willen aus die Bewegung im Körper fortpflanzen. Also geschieht die Bewegung ganz unabhängig von unserem Denken und Wissen. Da nun das Wollen eine Modification des Denkens ist, so geschieht sie unabhängig von unserem Willen, sie folgt dem Willen, aber sie folgt nicht aus dem Willen.

Und selbst wenn wir jene Mittelglieder deutlich erkennen und die Bewegung von einem Gliede zum andern genau zu verfolgen im Stande sind, so ist damit der Zusammenhang zwischen Wille und Bewegung in keiner Weise erkannt. Es seien die Lebensgeister, die durch die Nerven unsere Muskeln und durch diese den Arm in Bewegung setzen, so sehen wir nur, wie ein bewegter Körper den andern bewegt, aber wir sehen nicht, wie der Wille in den Lebensgeistern, also nicht, wie die Seele in dem Körper die Bewegung hervorbringt. Dieser Zusammenhang ist unerkannt und unerkennbar; er ist geradezu unmöglich, denn es giebt zwischen Wille und Bewegung, zwischen Seele und Körper, zwischen Denken und Ausdehnung keinen Zusammenhang, der hervorgebracht wäre durch die Wirksamkeit einer der beiden Seiten.

3. Unwirksamkeit der Dinge.

Die natürliche nnd die erzeugende Ursache.

Der Körper bewegt weder den Körper noch den Geist, noch wird er vom Geiste bewegt. Wenn nun dennoch die Körper mit einander, wenn sie mit den Geistern gesetzmäßig verknüpft sind, wenn es eine Ordnung der Dinge giebt, so kann die Ursache derselben niemals die wirksame Natur der Dinge selbst sein. Die

Dinge sind keine wirksamen Naturen, sie sind keine realen und wahrhaften Ursachen: sie wirken nicht.

Doch erscheinen die natürlichen Begebenheiten allemal bedingt durch natürliche Ursachen. Wenn Körper zusammenstoßen, so erfolgt stets die gegenseitige Mittheilung ihrer Bewegung nach einem constanten Gesetze. Wenn wir den Arm bewegen wollen, so führt der Arm diese Bewegung in der That aus. In jenem Falle erscheint der Zusammenstoß der Körper, in diesem unser Wille als die natürliche Ursache der erfolgten Bewegung. Diese natürliche Ursächlichkeit muß bejaht und zugleich muß die Wirksamkeit der natürlichen Dinge verneint werden. Was bleibt also übrig als die Erklärung, daß die natürlichen Ursachen nicht die wirksamen Ursachen sind? Die Kugel stößt die Kugel, sie theilt ihr die Bewegung mit, sie ist die natürliche Ursache dieser mitgetheilten Bewegung. Da aber die Kugel niemals die erzeugende Ursache der Bewegung sein kann, so kann sie auch nicht die erzeugende Ursache der mitgetheilten Bewegung sein. Kurz gesagt: die natürliche Ursache ist nicht die erzeugende.

Was ist sie denn? Was ist die Ursache ohne Wirksamkeit? Nicht active, sondern passive Ursache; nicht Kraft, sondern Medium und bloßes Vehikel der Wirksamkeit; nicht wirkende, sondern gelegentliche Ursache d. h. nicht eigentlich Ursache, sondern bloß Veranlassung: die sogenannten natürlichen Ursachen sind sämmtlich bloß occasionell.

Hier finden wir Malebranche in völliger Uebereinstimmung mit Geulinx, ohne daß er sich direct auf diesen beruft. Er ist Dualist, wie Descartes; er ist Occasionalist, wie Geulinx; seine occasionalistische Theorie ist die nothwendige Folge der dualistischen, die er als Grundlage festhält*).

*) Zu diesem ganzen Abschnitt ist zu vergl. Rech. de la vérité. Liv. VI Part. II chap. 3. Damit vgl. Entret. VII.

III.
Der Gottesbegriff im Gegensatz zur alten Philosophie.

1. Gott als die alleinige Ursache.

Wenn nun die natürlichen Ursachen sämmtlich bloß occasionell sind, welches ist die erzeugende Ursache? Die negative Antwort erhellt aus der einfachen Umkehrung des Satzes. Wenn kein natürliches Ding eine reale oder wahrhafte Ursache ist, so ist die wahrhafte oder erzeugende Ursache auch kein natürliches Ding, überhaupt kein endliches, unvollkommenes, sondern allein das unendliche und vollkommene Wesen d. h. Gott selbst, der nur Einer sein kann, denn seine Vollkommenheit ist nicht relativ, sondern absolut.

Es giebt nur eine wahrhafte Ursache, die alle Macht in sich begreift, und außer der es keinerlei wirksame Macht giebt. Diese eine wahrhafte Ursache ist Gott. Das ist die Einsicht der wahren Philosophie, die hierin ganz übereinstimmt mit dem Glauben der wahren Religion. Erst auf der Grundlage der neuen Philosophie d. i. der Lehre Descartes' wird diese große und entscheidende Wahrheit klar und deutlich begriffen. Darum ist auch hier erst die Uebereinstimmung möglich zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Philosophie und Religion. Diesen Coincidenzpunkt nimmt sich Malebranche zum Ziel und behält ihn unverwandt im Auge.

2. Der gefährlichste Irrthum der Alten: die Geltung der secundären Ursachen.

Zugleich erhellt aus dieser Grundansicht der Gegensatz dieser Philosophie zu der alten. Es giebt nur eine wahrhafte Ursache;

alle übrigen Ursachen sind occasionell, also nicht in Wahrheit causal. Die einzige Ursache ist Gott. Mit ihm verglichen sind die natürlichen Dinge nicht etwa geringere Ursachen, sondern gar keine, nicht etwa Ursachen im relativen Sinn, sondern im eigentlichen Verstande des Worts gar keine Ursachen. Es handelt sich um den Unterschied zwischen Gott und den Dingen, zwischen Gott und Welt. Eben hier findet Malebranche den Differenzpunkt zwischen der neuen Philosophie und der alten.

Man darf den Unterschied zwischen Gott und den Dingen nicht erklären durch einen Unterschied in der Causalität oder Wirksamkeit beider. Dann nämlich gilt Gott als die absolute, unbeschränkte, allgemeine, oberste, erste Ursache und die Dinge im Unterschiede davon als relative, endliche, besondere, niedere, secundäre Ursachen: dann ist der Unterschied zwischen Gott und den Dingen graduell. Die Dinge sind auch Ursachen, nur geringer an Macht. In diesen Punkt fällt der Gegensatz jener beiden Weltanschauungen mit seiner ganzen Stärke: ob man die Theorie der secundären Ursachen bejaht oder verneint. Malebranche fordert ihre gänzliche Verneinung. Gleichviel unter welchem Namen sie bejaht werden, ob man sie Formen, Vermögen, Qualitäten, Kräfte, plastische Kräfte oder wie sonst nennt: sobald die Dinge als Ursachen oder wirksame Naturen gelten, geräth die Philosophie in den gefährlichsten aller Irrthümer.

Denn was ist die nothwendige Folge? Ursache sein heißt wirken, erzeugen, schaffen. Es giebt keine Wirksamkeit, die nicht erzeugender, schöpferischer Art wäre. Kein endliches und natürliches Ding kann schaffen; keines kann von sich aus seine Natur oder die eines anderen Dinges verändern. Causalität haben = schaffen; Ursache sein = Gott sein. Diese Sätze gelten bei Malebranche als identisch. Sind also die Dinge Ursachen, so sind sie

eben deßhalb göttlicher Natur; sie sind als secundäre Ursachen Gottheiten zweiten und geringeren Grades; sie sind „kleine Gottheiten", und die Natur selbst eine in allen ihren Theilen mit göttlichen oder dämonischen Mächten bevölkerte Welt. Was fehlt noch zum Paganismus? Die Theorie der secundären Ursachen gelten lassen, heißt den Paganismus bejahen. Mit dieser Vorstellungsweise, sagt Malebranche, kann das Herz ein Christ sein, aber der Geist ist ein Heide.

Vernunftwidrig ist dieser Irrthum, weil er einen unmöglichen Begriff setzt: eine secundäre Ursache ist eine kleine Gottheit, eine Gottheit, die keine ist, also eine reine Chimäre. Verderblich ist dieser Irrthum wegen seiner unvermeidlichen moralischen Folgen. Was man für göttlich hält, muß man bejahen. Erscheinen die natürlichen Dinge als göttlicher Natur, so wird der menschliche Wille durch eine solche Vorstellungsweise verblendet und in die Begierden der Welt verstrickt. Die Liebe zu Gott wird verdrängt durch die Liebe zur Creatur. Der Geist wird sicher ein Heide sein und das Herz schwerlich ein Christ bleiben, wenn es von solchen Begierden erfüllt ist. Deßhalb nennt Malebranche diesen Irrthum den gefährlichsten in der Philosophie der Alten*).

IV.

Augustinische Richtung.

1. Die göttliche Causalität.

Die Dinge sind, bestehen und wirken demnach nur vermöge göttlicher Causalität. Sie sind durch Gott d. h. sie sind Creatu-

*) Rech. de la vérité. Liv. VI. Part. II chap. 3. De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens.

ren, die Geister so gut als die Körper. Das körperliche Dasein ist entweder ruhend oder bewegt, also ist Gott der Urheber sowohl der Ruhe als der Bewegung in der Körperwelt. Er ist der alleinige Urheber der Verbindung zwischen Seele und Körper, also des menschlichen Daseins; er bewirkt in unserm Geist sowohl die Empfindung als die Erkenntniß. Ohne den göttlichen Beistand können wir keinen Finger bewegen, keine Silbe aussprechen. „Ohne Gott," sagt Malebranche, „ist der Mensch in der Welt unbeweglich wie ein Fels, dumm wie ein Klotz." Ohne ihn ist die Verbindung zwischen Leib und Seele todt. Er muß seinen stets wirksamen Willen mit unserer stets ohnmächtigen Begierde verbinden, damit der Wille in uns sich bethätigt *). Die Creatur ist ihrem Wesen nach ohnmächtig, wie der göttliche Wille seiner Natur nach allmächtig. Wirken heißt schaffen. Daß ein endliches Wesen schöpferisch handle, daß sein Wille Ursache sei oder Wirkungen habe, ist ein eben so großer Widerspruch, als daß der allmächtige Wille Gottes nicht schöpferisch oder wirkungslos sei **).

Das Dasein und die gesetzmäßige Ordnung der Welt ist daher lediglich die Wirkung Gottes. Alle Wirksamkeit in der Welt ist seine schaffende Thätigkeit. Die Welt existirt d. h. sie ist geschaffen. Die Welt besteht d. h. die Schöpfung pausirt nicht, sie hört nicht auf, sie geht nicht vorüber, sie wirkt ununterbrochen oder continuirlich. Die Fortdauer der Welt ist Erhaltung durch Gott. Die Welterhaltung ist continuirliche Schöpfung ***).

---

*) Entret. VII.

**) Rech. de la vérité. Liv. VI. P. II ch. 3.

***) Entret. VII.

2. Der göttliche Wille als Weltgesetz.

Der Causalnexus der Dinge ist der göttliche Wille, nur dieser. Er ist das unauflösliche Band aller Creaturen. In ihm allein hängen die Dinge zusammen; in ihm allein sind Seele und Körper verbunden; in ihm allein besteht und lebt die Welt. „Das Universum ist in Gott, aber nicht Gott im Universum." Den ersten Satz nimmt Malebranche für sich, den zweiten für Spinoza in Anspruch, und er braucht diese Formel ausdrücklich, um die Lehre des letztern zu bezeichnen und (als atheistisch) zu verwerfen. Ist Gott im Universum, so ist die hervorbringende Wirksamkeit in den Dingen selbst und jenem gefährlichsten aller Irrthümer, der die Dinge vergöttert, ist der weiteste Spielraum geöffnet. Ist dagegen das Universum in Gott, so ist er allein die Ursache von Allem *).

Die Welt ist, weil Gott sie will. Die Welt ist gesetzmäßig, weil der göttliche Wille beharrt und constant ist. „Gott ist weise, er liebt die Ordnung unverbrüchlich; er folgt ihr, ohne sie je zu verletzen." Nach dieser ewigen Ordnung geschieht die Bewegung in der Körperwelt, die Verbindung zwischen Seele und Körper im menschlichen Dasein.

3. Der göttliche Wille und die menschliche Sünde.

Die göttliche Absicht dieser Verbindung kann keine andere sein als die Prüfung der menschlichen Seele. Sie soll die Probe bestehen. Sie soll ihre unabhängige und höhere Natur trotz der Verbindung mit dem Körper frei und lauter erhalten in unmittelbarer

*) Entret. VIII.

Verbindung mit Gott. „Gott kann die Geister mit den Körpern vereinigen, aber er kann die Geister den Körpern nicht unterwerfen." Die Vernunft zeigt uns ganz einleuchtend, daß die Seele unabhängig ist von ihrem Leibe; die Erfahrung überzeugt uns täglich vom Gegentheil: daß wir von den leiblichen Zuständen abhängig und in dieser Abhängigkeit elend sind.

Woher diese Abhängigkeit? Gott hat sie nicht gewollt und nicht bewirkt; er konnte sie weder wollen noch bewirken. Diese Abhängigkeit ist nicht mehr unser ursprünglicher (unmittelbar von Gott abhängiger) Zustand; wir sind in den schlechteren Zustand gerathen durch eigene Schuld, wir sind gefallen und dadurch dem Körper verfallen. Die menschliche Natur trägt das Joch des Körpers durch die Schuld der Sünde. Es ist die Erbsünde, in Folge deren wir die Unabhängigkeit der Seele verloren haben. Die Sünde setzt die Freiheit voraus. In dem Zustande, der dem Sündenfalle vorhergeht, war die Seele unabhängig vom Leib und unmittelbar abhängig von Gott. Wie war in dem Zustande einer solchen Abhängigkeit die Freiheit möglich? Diese Möglichkeit läßt sich nicht fassen. „Die Freiheit," sagt Malebranche, „ist ein Mysterium."

Der göttliche Wille ist constant. Gott will die Unabhängigkeit des Geistes. Er hört nicht auf sie zu wollen, auch nachdem wir sie durch eigene Schuld eingebüßt haben. Er hat sie ursprünglich gewollt nach seiner Weisheit; er will die verlorene wiederherstellen nach seiner Barmherzigkeit: er will uns von der Sünde erlösen durch Christus. Wir leben vermöge des göttlichen Willens als der alleinigen Causalität in einer doppelten Verbindung: unser Geist ist mit Gott verbunden, von dem er unmittelbar abhängt, und zugleich mit einem Körper verbunden, von dem er nicht abhängt. Dieses Verhältniß verkehrt der menschliche Sündenfall.

Jetzt ist der menschliche Geist dem göttlichen Lichte entfremdet und dem Leibe unterthan. Jetzt kann Gott nur noch die Wiederherstellung des Menschen wollen d. h. die Erlösung *).

Wenn nun die Philosophie durch die Lösung des Erkenntnißproblems dieser Vorstellungsweise gleichkommt, so hat Malebranche erreicht was er will: die Einheit der Philosophie mit der Religion, der Metaphysik mit dem Christenthum, des Cartesianismus mit dem Augustinismus. Um Malebranche ganz zu verstehen, müssen wir genau einsehen, welchen Werth für die Religion in seiner Lehre das Erkenntnißproblem hat.

4. Der Irrthum als Folge der Sünde.

Alle wahre Erkenntniß besteht, wie schon Descartes gelehrt hatte, darin, daß wir das Wesen der Dinge klar und deutlich vorstellen. Die unklaren und undeutlichen Vorstellungen sind deßhalb unwahr. Unsere sinnlichen Empfindungen beruhen auf äußeren Eindrücken, unsere Einbildungen auf inneren. Beide zeigen uns nie, was die Dinge selbst sind, sondern nur was sie für uns sind, wie sie uns berühren, wie sie sich zu unserem Dasein verhalten. Darum ist durch Sinne und Einbildung eine Erkenntniß der Dinge nicht möglich. Darum ist es, wie Malebranche wiederholt einschärft, zur Vermeidung des Irrthums vor allem wichtig, zwischen Empfinden und Erkennen (sentir und connaître) genau zu unterscheiden **).

Die Vorstellungen, welche uns Sinn und Einbildung liefern, sind nicht als solche falsch. Wir erfahren durch die Empfindungen und nur durch sie, wie sich die fremden Körper zu dem unsrigen

*) Entret. IV.

**) Entret. III.

verhalten; sie zeigen uns an, was unserem Leibe dient oder schadet, was die Erhaltung unseres Lebens fördert oder gefährdet, und so lange unsere Vorstellungen nur in diesem Sinne genommen werden, sind sie richtig. Sie werden erst falsch durch den Gebrauch, den wir zur Erkenntniß der Dinge von ihnen machen. Sie werden falsch, sobald wir durch sie erkennen wollen. „Betrachten wir die Sinne," sagt Malebranche, „als falsche Zeugen in Betreff der Wahrheit, aber als treue Rathgeber in Rücksicht auf die Erhaltung und den Nutzen des Lebens!"*)

Durch die Sinne erkennen wollen, heißt nichts anderes als unser Urtheilen und Denken von ihnen abhängig machen. Hier ist die Wurzel des Irrthums. Wir irren, sobald unser Denken in die Abhängigkeit von den Sinnen geräth. Aber wie sollte das Denken in diese Abhängigkeit nicht gerathen, wenn einmal der Geist vom Körper sich abhängig gemacht hat? Nun ist es die Sünde, welche diese Abhängigkeit verschuldet. Nun ist es diese Abhängigkeit, in Folge deren das Denken unter die Herrschaft der Sinne geräth. Nun ist es die Abhängigkeit des Denkens von den Sinnen oder, was dasselbe heißt, das erkennen Wollen durch die Sinne, wodurch der Irrthum entsteht, indem der Unterschied aufgehoben wird zwischen Empfinden und Erkennen.

5. Die Erkenntniß als Erleuchtung.

So ist der Irrthum nach Malebranche in seinem letzten Grunde durch die Sünde verursacht. Er ist deren unvermeidliche Folge. Ist aber der Irrthum durch die Sünde verschuldet, so ist auch die gründliche Aufhebung des Irrthums nur möglich durch die

*) Entret. IV, Nr. 15.

gründliche Aufhebung der Sünde d. h. durch die Erlösung oder durch die unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott. Wir irren nothwendig und unvermeidlich in der Abhängigkeit der Seele vom Körper, mit dem sie durch Gott verbunden, dem sie aber keineswegs durch Gott unterworfen ist. Wir erkennen die Wahrheit ebenso nothwendig und unvermeidlich in der Abhängigkeit der Seele von Gott, in der unmittelbaren Verbindung unseres Geistes mit dem göttlichen.

Irrthum ist Sündenschuld, Verdunkelung der Seele durch den Körper, der sie beherrscht. Erkenntniß ist Erleuchtung der Seele durch das göttliche Licht. Die Erkenntniß der Wahrheit ist nur durch Gott möglich, wie der Irrthum nur durch die Abkehrung von Gott, durch die Unterwerfung unter das Joch des Körpers d. h. durch die Sünde.

6. Gesichtspunkt zur Auffassung der ganzen Lehre.

Hier haben wir den Punkt erreicht, wo wir den deutlichsten Einblick gewinnen in das innerste Motiv und die Aufgabe unserer Lehre.

Sie nimmt zu ihrer Grundlage den cartesianischen Dualismus, der sie folgerichtig zum Occasionalismus führt; dieser verneint folgerichtig die Wirksamkeit der Dinge und läßt nichts übrig als die alleinige Causalität des göttlichen Willens. Diese Vorstellung setzt Malebranche gegen die Philosophie der Alten d. h. gegen den Naturalismus und vereinigt sich in ihr mit Augustin. Aber auch die göttliche Causalität kann den Dualismus zwischen Geist und Körper nicht aufheben, denn damit wäre die Grundlage und das Princip selbst aufgehoben. Also kann auch die göttliche Causalität den Geist nicht abhängig machen vom Körper. In und durch Gott

ist diese Abhängigkeit nicht möglich. Aber sie ist. Also ist sie nur möglich durch uns selbst, durch unsre Entfremdung von Gott, durch die Sünde, die unser Denken verdunkelt und den Irrthum verursacht. Ist aber der Irrthum Folge der Sünde oder unserer Entfremdung von Gott, so kann die Erkenntniß oder die Aufhebung des Irrthums nur möglich sein durch unsere Verbindung mit Gott, die uns erleuchtet.

Gesetzt nun, es ließe sich aus rein philosophischen Gründen beweisen, daß unsre Erkenntniß der Dinge in der That nur möglich ist in und durch Gott, daß wir die Dinge in Gott sehen, so ergiebt sich von hier aus ein bedeutungsvoller Rückschluß. Ist die Erkenntniß nur möglich durch unsere Vereinigung mit Gott, so konnte der Irrthum nur entstehen aus unserem Abfall von Gott, so ist der Irrthum ein Beweisgrund der Sünde. Und da wir, wie die Erfahrung zeigt, in Irrthum befangen sind auf unvermeidliche Weise, so gilt dasselbe von der Sünde, die den Irrthum verursacht. Der Irrthum, in dem wir leben und der unserer Natur anhaftet, ist ein Beweisgrund der Erbsünde. Damit stehen wir im Mittelpunkt der augustinischen Lehre, welche selbst der dogmatisch vollkommenste und tiefste Ausdruck der christlichen ist.

Jetzt liegt der Kern der Lehre unseres Philosophen deutlich vor unsern Augen. Der Satz, daß die Erkenntniß nur möglich ist als Erleuchtung, daß wir die Dinge in Gott sehen, bildet das Bindeglied zwischen Philosophie und Religion, Metaphysik und Christenthum. Es kommt daher alles darauf an, daß dieser Satz aus philosophischen Gründen bewiesen wird, daß er als Erkenntnißtheorie feststeht. Das ist die noch zu lösende Aufgabe.

Fünftes Capitel.

Malebranche's Lehre. II. Lösung der Aufgabe.

Arten und Objecte der Erkenntniß.
Ursprung der Ideen.
Die intelligible Welt in Gott. Die intelligible Ausdehnung.
Die allgemeine Vernunft.
Verhältniß der Dinge zu Gott.
Pantheistische Richtung. Uebergang zu Spinoza.

I.

Die Objecte und Arten der menschlichen Erkenntniß.

Untersuchen wir die menschliche Erkenntniß. So verschieden ihre Gegenstände sind, so verschieden sind ihre Arten. Die Gegenstände unserer Erkenntniß sind Gott, die Geister, die Körper. Wir unterscheiden in Rücksicht des zweiten Gegenstandes den Geist in uns und die Geister außer uns, die eigene Seele und die fremden. So theilt sich die Erkenntniß ihrem Umfange nach in diese vier Gebiete: Erkenntniß Gottes, des eigenen Geistes, der Geister außer uns, der Körper.

1. Gott als Erkenntnißobject.

Gott kann nur durch sich selbst erkannt werden, unmittelbar und direct, denn er ist das absolut unendliche und vollkommene

Wesen. Alles Andre ist endlich und unvollkommen. Das Vollkommene ist nie aus dem Unvollkommenen, das Unendliche nie aus dem Endlichen erkennbar. Daher ist die Gotteserkenntniß nicht abgeleitet, sondern ursprünglich. Sie ist unter allen Einsichten die klarste und deutlichste. Das Gottesbewußtsein ist das Licht, in dem wir erkennen.

2. Die Körper als Erkenntnißobject.

Dagegen können die Körper nicht aus sich selbst unmittelbar erkannt werden, denn sie sind an sich nicht erkennbar, sie sind nicht intelligibler, sondern materieller Natur, sie sind ausgedehnte Substanzen, als solche von uns unabhängig, unserm Wesen entgegengesetzt, außer uns. Wie soll der Geist diese Körperwelt durchdringen? Er ist in die Schranke seiner denkenden Natur eben so festgebannt, wie jene in die der ausgedehnten. Wie also soll der Geist die Materie in sich aufnehmen? Wie soll die Materie in den Geist eingehen? Der Gegensatz schließt jede Art der Berührung und Vereinigung aus, welche gefordert wird zur Möglichkeit der Erkenntniß.

Die Objecte des Geistes sind nur Vorstellungen oder Ideen. Wenn es Ideen giebt, die das Wesen der Körper klar und deutlich ausdrücken, wenn es Vorstellungen giebt, welche die Körper erkennbar machen, so ist eine Erkenntniß der letztern möglich. Diese Erkenntniß ist also nur möglich durch Ideen.

3. Die Geister außer uns als Erkenntnißobject.

Wenn wir nicht selbst geistiger Natur wären, so könnten wir nie wissen, daß es Geister außer uns giebt. Wenn wir nicht selbst

empfinden, vorstellen, wollen, begehren, so können wir nicht ahnen, daß es Wesen giebt, die ähnliche Empfindungen, Vorstellungen, Begierden u. s. w. haben. Wir erkennen darum die Geister außer uns nur als Wesen, die dem unsrigen analog sind. Was in einer anderen Seele vorgeht, können wir selbst niemals unmittelbar erfahren; wir können es nur aus der eigenen, innern Erfahrung abnehmen und vermuthen. Daher erkennen wir die Geister außer uns, es seien nun Menschen wie wir oder reine Geister (esprits purs), bloß durch Vergleichung mit uns: wir vermuthen, daß sie uns gleich oder ähnlich sind; wir erkennen sie, wie Malebranche sagt, „par conjecture".

4. Die Selbsterkenntniß.

Das Original, nach dem wir die Geister außer uns beurtheilen und schätzen, sind wir selbst. Aber wie erkennen wir uns selbst? Zu dieser Erkenntniß bedürfen wir keines Mediums, wie zur Einsicht in die Natur der Körper, denn die Vorstellung, die allein ein solches Medium sein könnte, fällt hier mit dem Object der Erkenntniß selbst zusammen, die Selbsterkenntniß geschieht daher **nicht** nach Ideen.

Wir erkennen uns unmittelbar, wir sind unserer selbst gewiß. Dieses unmittelbare Bewußtsein des eigenen Wesens nennt Malebranche „conscience". Aber dieses unmittelbare Bewußtsein reicht weiter als die innere Erfahrung. Wir wissen von uns nicht mehr und nicht weniger als wir innerlich wahrnehmen. Oder wissen wir etwa was die menschliche Seele ist, wenn wir **nicht** wissen, was Freude und Schmerz ist? Aber wir wissen nicht, was Freude und Schmerz ist, bevor wir beides erlebt und dadurch erfahren haben. Die denkende Natur ist uns nur so weit bekannt, als wir

sie in uns kennen gelernt haben, und wir kennen sie in uns nur so weit als wir ihre Modificationen erfahren. Daher erkennen wir uns selbst nur durch innere Wahrnehmung: „par sentiment intérieur“ *).

5. Differenz zwischen Malebranche und Descartes.

Es giebt keine Vorstellung und kein Bewußtsein, welches klar und deutlich alle möglichen Modificationen des Denkens d. h. alle möglichen innern Erlebnisse umfaßt und erschöpft. Daher giebt es keine klare und deutliche Selbsterkenntniß.

Aber es giebt eine Idee, die das Wesen der Körper klar und deutlich ausdrückt; daher läßt Malebranche den cartesianischen Satz nicht gelten, daß die Erkenntniß der Seele klarer sei als die des Körpers. Gehören zu der Natur der Seele nicht auch die Empfindungen, die sinnlichen Qualitäten? Aber daß diese in der That der Seele zukommen und Modificationen des Denkens sind, schließt Descartes nur daraus, daß sie Modificationen der Ausdehnung nicht sein können. Aus der Natur der Seele selbst leuchten ihm die verschiedenen Sinnesempfindungen keineswegs so unmittelbar ein, als aus der Natur der Ausdehnung die verschiedenen Figuren. Die Mathematik ist klarer als die Philosophie, ein deutlicher Beweis, daß die Natur des Körpers klarer erkennbar ist, als die der Seele. Wäre die Idee der Seele auch nur ebenso einleuchtend als die des Körpers, so müßte man aus jener mit derselben Leichtigkeit und Evidenz die Empfindungen der Farben und Töne, der Kälte und Wärme u. s. f. herleiten können, als aus dieser die Figuren des Dreiecks, Quadrats u. s. f.

Wenn zwei Ideen gleich klar und dabei völlig verschieden sind,

---

*) Rech. de la vérité. Liv. III. Part. II chap. 7.

so ist es unmöglich, daß sie jemals verwechselt werden. Woher kommt es denn, frägt Malebranche, wenn doch Seele und Körper grundverschieden, die Ideen beider aber gleich klar sind: daß so viele Menschen beide nicht unterscheiden können, vielmehr den Körper weit deutlicher begreifen, als den Unterschied der Seele vom Körper? Offenbar liegt der Grund darin, daß die Natur der Seele unserem Bewußtsein keineswegs so aufgeschlossen und einleuchtend vorliegt, daß unsere Selbsterkenntniß keineswegs durchgängig klar, vielmehr, wie sich Malebranche ausdrückt, eine „connaissance confuse" ist*).

6. Summe.

Wir können uns die Verschiedenheit der Erkenntniß in Rücksicht ihrer Objecte und Arten an dem Bilde des Sehens veranschaulichen. Was uns die Dinge sichtbar macht, also unser Sehen ermöglicht, ist das Licht. Im Lichte sehen wir die Dinge. Unser eigenes Sehen können wir nicht sehen, sondern sind desselben durch innere Empfindung gewiß. Aus dieser Gewißheit des eigenen Sehens vermuthen wir, daß auch die Augen Anderer sehender Natur sind.

Wie sich unser Sehen zum Licht verhält, so verhält sich unser Erkennen zu Gott. Wie sich unser Sehen zu den Dingen im Licht (Bildern der Dinge) verhält, so unser Erkennen zu den Ideen der Körper. Wie sich unsere innere Empfindung zu unserm Sehen verhält, so unser Erkennen zu der eigenen Seele. Und wie sich unser Sehen zu fremden Augen verhält, so unser Erkennen zu den Geistern außer uns.

*) Rech. de la vérité. Eclaircissement XI. Vergl. Liv. III. P. II chap. 7 Nr. 4. Damit zu vergl. Entret. III.

Unter den vier Erkenntnißgebieten ist uns demnach nur eines vollkommen verständlich und klar: die Erkenntniß der Körper. Sie ist nur möglich durch Ideen. Die Körper können nur durch Ideen erkannt werden, und durch Ideen lassen sich nur die Körper erkennen. So führt sich die Frage nach der Erkenntniß zurück auf die Frage nach den Ideen.

II.
Der Ursprung der Ideen.

Wie ist eine klare Erkenntniß der Dinge möglich? Diese Frage lautet in ihrer letzten und einfachsten Form: wie sind Ideen möglich oder woher haben die Ideen ihren Ursprung?

Die Ideen der Dinge sind unmittelbare Objecte unserer Erkenntniß; sie sind als solche in unserem Geist. Aber die Frage ist: wie kommen sie in unsern Geist? Woher haben wir sie empfangen? Es giebt zur Lösung dieser Frage zunächst drei Möglichkeiten: die Ideen sind uns gegeben entweder durch die Körper oder durch die Seele selbst oder durch Gott. Jede der beiden letzten Möglichkeiten hat zwei Fälle: entweder die Seele erzeugt die Ideen aus sich, indem sie dieselben schafft, oder sie gehören zur Natur der Seele als deren Eigenschaften, sie sind Modificationen des Denkens, die wir durch innere Erfahrung erkennen. Gott erzeugt die Ideen in der Seele, indem er entweder alle zugleich derselben einprägt und anerschafft (die angebornen Ideen), oder indem er sie einzeln, wie sie eben nöthig sind, jedesmal von neuem in der Seele hervorruft *).

---

*) Rech. de la vérité. Liv. III. Part. II chap. 1.

1. Die Körper als Ursache der Ideen.

Setzen wir den ersten Fall. Es seien die Körper, die nach der peripatetischen Ansicht die Ideen in uns erzeugen. Nun können die Körper selbst nicht in die Seele eingehen. Es müssen also Abbilder oder ähnliche Formen sein, die sich von dem Körper ablösen, unsere Sinne berühren und sich denselben eindrücken (espèces impresses), dann intelligibel gemacht, in Empfindung verwandelt, als Vorstellung ausgedrückt werden (espèces expresses). Wenn die Bilder der Körper von den Körpern selbst ausgehen, so müssen sie Theile derselben sein: dann aber müßten die materiellen Substanzen sich mehr und mehr vermindern und zuletzt in lauter Bilder auflösen. Sind jene Formen Theile der Körper, so sind sie selbst materiell, also undurchdringlich. Da sie nun alle Räume erfüllen müssen von den Sternen bis zum menschlichen Auge, so ist nicht einzusehen, wie sie diese erfüllten Räume durchdringen und bei den tausendfältigen Kreuzungen und Störungen, in die sie nothwendig gerathen, deutliche und bestimmte Eindrücke erzeugen können *).

Und zugegeben selbst, daß sich diese Bilder als Wirkungen der Körper bis zu unseren Sinnesorganen fortpflanzen könnten, so würde diese Fortpflanzung doch in der Bewegung bestehen. Wie ist es möglich, daß sich die Bewegung in Empfindung umwandelt? „Ich bin wohl im Stande," sagt Malebranche, „die Wirksamkeit z. B. der Sonne zu verfolgen durch alle Räume zwischen ihr und mir. Da aber diese Räume erfüllt sind, so begreife ich natürlich, daß die Sonne nicht da, wo sie ist, mir ihren Eindruck machen kann, daß ihre Wirksamkeit sich fortpflanzen muß bis zu

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 2.

dem Orte, wo ich bin, bis zu meinen Augen und durch meine Augen bis zu meinem Gehirn. Aber indem ich so von Bewegung zu Bewegung fortschreite, begreife ich nicht, woher mir die Empfindung des Lichts kommt. Diese Verwandlung der Bewegung in Licht erschien mir stets und erscheint mir noch vollkommen unbegreiflich. Welche seltsame Metamorphose: eine Erschütterung oder ein Druck auf mein Auge verwandelt sich in einen Lichtglanz! Ich sehe diesen Glanz nicht in meiner Seele, deren Empfindung er ist, nicht in meinem Gehirn, wo die Bewegung sich abschließt, nicht in meinem Auge, wo der Eindruck geschieht, sondern in der Luft; in der Luft, sage ich, die vollkommen unfähig ist zu einer solchen Modification. Welches Wunder!" *)

Aus der Bewegung kann nie Empfindung werden. Wenn sie es jemals werden könnte, so würde der Körper vermöge seiner Bewegung im Stande sein, die Seele zu modificiren, so könnten Körper und Seele nicht entgegengesetzter Natur sein. Wie wir auch die Sache erwägen, so leuchtet aus allen Gründen die Unmöglichkeit ein, daß es die Körper sind, welche die Ideen in uns hervorbringen.

So bleibt nur übrig, die Ursache der Ideen in der Seele selbst oder in Gott zu suchen.

2. Die Seele als Ursache oder Träger der Ideen.

Es sei die Seele, welche die Ideen entweder aus sich erzeugt oder unter ihren Eigenschaften (als Modificationen des Denkens) besitzt.

Setzen wir den ersten Fall in seinen drei Möglichkeiten: die Seele erzeugt die Ideen entweder aus nichts oder aus den ma-

*) Entret. IV. Nr. 6.

teriellen Eindrücken oder nach den vorhandenen Objecten, wie das Abbild nach dem Original. Etwas aus Nichts erzeugen heißt schaffen. Die Seele ist nicht schöpferisch, also auch nicht Schöpferin der Ideen. Kann sie aber überhaupt die Ideen nicht hervorbringen, so kann sie dieselben auch nicht aus dem Stoff der materiellen Eindrücke erzeugen, denn die Ideen sind spirituelle Wesen (êtres spirituels) und die materiellen Eindrücke sind körperlicher Natur. Wie sollen aus körperlichen Dingen jemals spirituelle gemacht werden? Wenn man keinen Engel schaffen kann, sagt Malebranche, so kann man ihn auch nicht aus Stein hervorbringen. Wenigstens ist dieses nicht leichter als jenes. Also werden es wohl die Objecte selbst sein müssen, nach denen unsere Seele die Ideen bildet. Um aber die Objecte abzubilden, müssen wir sie offenbar vorstellen, d. h. wir müssen die Ideen derselben haben. Wozu braucht die Seele dann noch die Ideen zu erzeugen, da sie dieselben bereits hat? Hier wird die Entstehung der Ideen nicht erklärt, sondern vorausgesetzt und unter eine Bedingung gebracht, welche das Hervorbringen der Ideen vollkommen überflüssig erscheinen läßt. Wie wir also auch die Sache erwägen, so kommen wir überall zu dem Schluß: es ist unmöglich, daß die Ideen durch die Seele erzeugt werden*).

Setzen wir den zweiten Fall. Die Ideen seien in der Seele enthalten, sie besitze dieselben vermöge ihrer Natur, sie gehören zu den natürlichen Qualitäten der Seele, wie die Empfindungen der Kälte und Wärme, der Farben und Töne, wie die Affecte der Freude und des Schmerzes, wie die Leidenschaften der Liebe und des Hasses u. s. f. Die Seele sei, wenn nicht Ursache, doch Träger der Ideen. Da nämlich ihre Natur höher und edler ist,

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 3.

als die des Körpers, so muß sie auch mehr Realität in sich enthalten als dieser, so muß in dem Wesen der Seele auch das des Körpers mitausgedrückt und auf eminente Weise (éminemment) darin enthalten sein. Die intelligible Welt wird demnach die sensible und materielle in sich begreifen; die Vorstellungen oder Ideen der Körper sind demnach Modificationen des Denkens und als solche, wie alle übrigen Denkweisen, natürliche Aeußerungen der Seele. Dann ist es unser Denken, in welchem die Ideen existiren; dann ist es unsre Selbsterkenntniß oder unsere innere Erfahrung, durch welche wir der Ideen inne werden.

Indessen diese ganze Theorie scheitert schon an den Grundbegriffen der Lehre unseres Philosophen. Wie auch Seele und Körper sich dem Range und der Wesensstufe nach zu einander verhalten: dennoch gilt der ausgemachte Gegensatz beider. Wie soll bei diesem ausgemachten Gegensatz beider das Denken die Ausdehnung fassen, wie soll die Ausdehnung ein natürlicher Begriff des Denkens, wie also sollen die Ideen der Körper Modificationen des Denkens oder natürliche Qualitäten der Seele sein können? Es ist offenbar unter der herrschenden Voraussetzung unmöglich, daß die Seele vermöge ihrer Natur die Ideen besitzt und trägt. Da sie nun die Ideen weder erzeugen noch besitzen kann, so ist es in jedem Sinne unmöglich, daß diese in der Seele ihren Ursprung haben*).

So bleibt als der einzig mögliche Ursprung der Ideen nur Gott übrig.

---

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 5. Zu vergleichen Entret. I.

3. Gott als Urheber und Träger der Ideen.

Wir haben die Ideen der Körper nicht von den Körpern, nicht von uns selbst, also können wir dieselben, so scheint es, nur von Gott empfangen haben. Hier giebt es eine doppelte Möglichkeit: entweder hat Gott die Ideen sämmtlich der Seele anerschaffen, d. h. die Ideen sind uns angeboren, oder er erzeugt jede Idee in uns jedesmal von neuem, so oft wir derselben bedürfen.

Setzen wir den ersten Fall: die Ideen seien uns sämmtlich angeboren. Offenbar sind der Ideen unendlich viele. Schon ein einzelnes Gebiet derselben, wie z. B. das der geometrischen Figuren, ist grenzenlos: es giebt zahllose Figuren; ja schon eine einzelne Figur, wie z. B. das Dreieck, die Ellipse u. s. f., hat zahllose Formen: es giebt unendlich viele Dreiecke, unendlich viel Ellipsen je nach der Größe der Entfernung ihrer Brennpunkte. So sind sämmtliche Ideen offenbar eine unendliche Menge zahlloser Zahlen. Unsere Seele ist endlich; die Ideenwelt ist unendlich. Wie soll die endliche Seele diese unendliche Welt fassen und nicht bloß fassen, sogar auf einmal in sich aufnehmen können? So wenig Gott der Seele die Unendlichkeit mittheilen kann, so wenig kann er ihr die Ideenwelt anerschaffen. Die Theorie der angebornen Ideenwelt streitet mit dem Wesen des menschlichen Geistes, der nicht aufhört, Creatur oder beschränkte Substanz zu sein.

Setzen wir den zweiten Fall, den einzigen, wie es scheint, der noch bleibt. Wir empfangen die Ideen von Gott, nicht alle, sondern einzeln, nicht auf einmal, sondern nach einander, jede in eben dem Augenblick, wo wir sie brauchen. So oft wir uns ein bestimmtes Object vergegenwärtigen wollen, erzeugt Gott die Ideen desselben in unserm Geist. Vorher also haben wir diese Ideen nicht, vielmehr entbehren wir sie gänzlich. Aber ohne jede Idee

eines Objects, wie ist es noch möglich, daß wir an das Object denken können, daß wir uns dasselbe vergegenwärtigen wollen? Heißt nicht an ein Object denken so viel als die Idee desselben suchen? Wie können wir suchen, wovon wir gar keine Vorstellung haben? Es ist demnach unmöglich, daß Gott nach unserem Bedürfniß die Idee eines Objects in uns erzeugt, wenn wir nicht auf irgend eine Weise, sie sei noch so dunkel, diese Idee schon besitzen. Wenn wir sie aber schon besitzen, so ist es unnöthig, daß sie erst durch Gott erzeugt wird*).

So kommen wir auch auf diesem Wege zu keinem Ergebniß. Oder vielmehr wir kommen zu dem negativen: daß wir die Ideen weder von dem Körper noch von uns selbst noch von Gott haben können. Es giebt mithin keine Quelle, aus welcher die Ideen in unsern Geist einfließen. Es ist mithin überhaupt unmöglich, daß wir die Ideen haben. Nicht *wir* sind es, die sie haben; nicht *wir* sind die Träger der Ideen.

Aus diesem negativen Ergebniß folgt das positive: der einzig mögliche Ursprung der Ideen ist Gott. Es ist unmöglich, daß Gott die Ideen aus seinem Wesen in das unsrige versetzt, weder durch Anerschaffung noch durch jedesmalige Erzeugung. Es ist daher klar, daß die Ideen, wie sie nur in Gott entspringen können, auch nirgends wo anders sein können als in ihm. Die Ideen sind allein durch und in Gott. Er allein ist das unendliche und allumfassende Wesen (être universel), die alleinige Ursache der Ideen und durch dieselben der Dinge**).

Hier treffen wir die Lösung des Problems: die Ideen sind und bleiben nur in Gott; die Erkenntniß der Dinge ist nur mög-

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 4.

**) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 5. Zu vergleichen Entret. II.

lich durch die Ideen; also ist unsre Erkenntniß der Dinge nur möglich in Gott, d. h. wir erkennen oder „wir sehen die Dinge in Gott".

III.
Die intelligible Ausdehnung und die allgemeine Vernunft.

Wenn wir durch die Ideen die Dinge erkennen, so sind es die Ideen, die uns erleuchten und unsere Erkenntniß bewirken. Sie würden eine solche Wirksamkeit auf unseren Geist nicht haben können, wenn sie nicht höherer Natur wären als dieser. Das einzig wahrhaft wirksame Wesen ist Gott. Sind also die Ideen wirksamer Art (efficaces), so sind sie göttlich. So wird der Satz, daß die Ideen in Gott sind, bewiesen aus dem Satz, daß wir durch die Ideen erkennen. Dieser Beweis, sagt Malebranche, dürfte denen als demonstrativ gelten, die an das abstracte Denken gewöhnt sind *).

1. Die Idee der Ausdehnung als Archetyp der Körperwelt.

Die Dinge, welche wir durch die Ideen klar und deutlich erkennen, sind nur die Körper. Diese sind in allen ihren Formen und Veränderungen Modificationen der Ausdehnung und nichts Anderes. Also ist es die Idee der Ausdehnung, durch welche alle Körper erkannt werden. Alle Ideen mithin lassen sich auf diese eine zurückführen: die intelligible Ausdehnung (l'étendue intelligible), wie Malebranche in seinen Unterredungen die Grundform aller Ideen in der einfachsten Weise bezeichnet**).

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 6.

**) Entret. I. Nr. 9. Nr. 10.

Die intelligible Ausdehnung ist weder eine Modification der Ausdehnung noch des Denkens. Keine Modification der Ausdehnung ist intelligibel; keine Modification des Denkens kann die Ausdehnung fassen. Darum kann die intelligible Ausdehnung weder zur Ausdehnung gehören, denn sie ist intelligibel, noch zum Denken, denn sie ist Ausdehnung. Sie kann daher nicht dem Gegensatz der Dinge überhaupt, nicht den endlichen Naturen, sondern nur einem Wesen angehören, welches gegensatzlos, unbeschränkt, unendlich ist. Die Idee der Ausdehnung ist nur in Gott möglich, und da nur diese Idee uns die Körperwelt erkennbar macht, so ist es klar, daß wir alle Dinge in Gott sehen.

Die Idee der Ausdehnung verhält sich zu den Ideen der Körper, wie die Ausdehnung als solche zu den wirklichen Körpern. Wie sich die Ausdehnung in den Körpern modificirt, so die Idee der Ausdehnung in den Ideen der Körper. Wie die Ausdehnung die Bedingung und das Princip der Körperwelt ausmacht, so die Idee der Ausdehnung die Grundform und das Princip der Ideenwelt: sie ist die Uridee (idée primordiale*).

Wie sich die Ideen zu den Dingen verhalten, so verhält sich die intelligible Ausdehnung zur wirklichen. Die Ideen sind in Gott, die Dinge sind außer ihm; jene sind schöpferischer Natur, diese sind Creaturen; oder um dieses Verhältniß in platonischer Weise zu bezeichnen: die Ideen sind die Urbilder, die Dinge die Abbilder. So nennt Malebranche die intelligible Ausdehnung den Archetyp der Körperwelt**).

---

*) Entret. III. Nr. 1.

**) Entret. II. Nr. 1. Entret. III. Nr. 2.

2. Die allgemeine Vernunft.

Nachdem wir gezeigt haben, wie sich die Idee der Ausdehnung zu den Ideen der Körper und zu den Körpern selbst verhält, bleibt die Frage übrig: wie verhält sich diese Idee zu den Geistern? Sie bildet in den erkennenden Geistern das klare und deutliche Object ihrer Anschauung. Dieses Object ist in allen Geistern dasselbe; in der Anschauung dieses Objects stimmen mithin Alle überein, und so verschieden wir im Uebrigen sind, diese Vorstellungsweise ist in uns allen dieselbe.

Wie die Idee der Ausdehnung das Wesen aller Körper ausdrückt, so drückt die Anschauung dieser Ideen das Wesen aller Geister aus: die allgemeine Vernunft (la raison universelle). Es giebt nur eine Vernunft, die unwandelbar sich selbst gleichbleibt. In ihr ist die Vielheit und Verschiedenheit der einzelnen Geister aufgehoben; sie gehört nicht als Modification zur Natur des endlichen Geistes, sonst würde die Vernunft so verschieden sein als die Individuen; sondern sie gehört vermöge ihrer Universalität und Unwandelbarkeit zum Wesen Gottes *).

Die allgemeine Vernunft und die intelligible Ausdehnung entsprechen sich gegenseitig. Sie verhalten sich zu einander, wie Subject und Object. Die allgemeine Vernunft ist das Subject, für welches die intelligible Ausdehnung das Object ist, und umgekehrt. Gott begreift die allgemeine Vernunft in sich und diese die intelligible Ausdehnung und diese die Ideen aller Körper, also die Objecte der klaren und deutlichen Erkenntniß. Soll diese Erkenntniß die unsrige sein, so müssen wir den Gesichtspunkt einnehmen, unter welchem allein die Objecte derselben, die Ideen der

---

*) Entret. I. Nr. 10. Entret. III. Nr. 4.

Körper d. h. die intelligible Ausdehnung erscheint. Dieser Gesichtspunkt ist die allgemeine oder göttliche Vernunft. In ihr, sagt Malebranche, wohnen die Geister. Das ist ein anderer gleichbedeutender Ausdruck für den Satz: wir sehen die Dinge in Gott*).

IV.

Verhältniß der Dinge zu Gott.

1. Gott als der Ort der Geister.

Von allen Seiten führt Malebranche die Beweise zusammen, um die ewige Gegenwart der Ideen in Gott darzuthun. Die intelligible Welt in Gott erhellt aus der Thatsache unserer Erkenntniß und aus der Schöpfung der Welt.

Nehmen wir die Thatsache, daß wir eine Welt außer uns anschauen, daß uns eine Welt außer uns erscheint, die wir erkennen: wie ist diese Thatsache zu erklären? Wie ist diese erkennbare Welt möglich? Unsere sinnlichen Empfindungen sind nur in uns, sie lassen uns nur die eigenen Zustände erfahren, nicht die Beschaffenheit der Dinge außer uns. Ueber diese subjective Natur unserer Empfindungen ist Malebranche ganz im Klaren, und diese Einsicht ist bestimmend für seine Erkenntnißtheorie. Jene erkennbare Welt außer uns ist nicht sensibel. Die Dinge außer den Geistern sind die Körper. Die Welt als der Inbegriff dieser Dinge ist materiell. Aber diese materielle Welt kann auf uns nicht einwirken; sie kann sich unserer Seele nicht mittheilen, nicht unserem Geiste vergegenwärtigen; sie hat nicht die Fähigkeit sich erkennbar zu machen. Die Anschaulichkeit oder Erkennbarkeit gehören nicht zu ihren

---

*) Entret. I. Nr. 10.

Eigenschaften. Die materielle Welt außer uns könnte vernichtet werden und doch könnte in uns die Vorstellung einer solchen Welt existiren. Wenn sie vernichtet würde, so wären damit auch alle ihre Eigenschaften aufgehoben. Also können alle ihre Eigenschaften aufgehoben sein, während die Vorstellung dieser Welt in uns nicht aufgehoben ist: ein deutlicher Beweis, daß die Möglichkeit vorgestellt zu werden nicht zu ihren Eigenschaften gehört. Die materielle Welt ist nicht vorstellbar; also die Welt, die wir vorstellen, nicht materiell. Demnach kann die Welt als unsere Vorstellung, als Erkenntnißobject nur intelligibler Art sein. Da nun diese intelligible Welt weder von noch in unserem Denken erzeugt werden kann, so bleibt als ihr einzig möglicher Urheber und Träger nur Gott übrig. In der kürzesten Schlußfolgerung läßt sich Malebranche's Lehre so aussprechen: ohne intelligible Welt keine Erkenntniß, ohne Gott keine intelligible Welt, also die Erkenntniß nur durch und in Gott*).

Zu demselben Ergebniß führt der Beweis aus der Schöpfung der Welt. Was Gott schafft, muß er vorstellen; die Schöpfung setzt den Schöpfer und die Weltidee voraus d. h. Gott und in ihm die Ideen der Dinge. Ohne die ewige Gegenwart der Ideen in Gott keine Schöpfung, keine Welt, also auch keine uns erkennbare Welt. Soll uns die Welt einleuchten, so müssen uns die Ideen der Dinge gegenwärtig sein. Diese Ideen sind nur in Gott. Also müssen wir selbst, um die Dinge zu erkennen, in Gott gegenwärtig sein. Es giebt zur wahren Erkenntniß keinen anderen Standpunkt. Daher Malebranche's bezeichnender Ausdruck: Gott sei der Ort der Geister, wie der Raum der Ort der Körper**).

---

*) Entret. I.

**) Dieu est très étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire, qu' il est le lieu des esprits,

Ohne diese unsere Gegenwart in Gott giebt es in uns überhaupt keine deutlichen Vorstellungen, keine Ideen der Dinge außer uns. Eine klare und deutliche Vorstellung ist genau unterschieden von allen andern, setzt also zu dieser ihrer Unterscheidung die übrigen alle d. h. die gesammte Ideenwelt voraus. So ist ohne Anschauung der intelligiblen Welt überhaupt keine deutliche Vorstellung möglich. Nun ist die intelligible Welt nur in Gott. Also ist zur Deutlichkeit unserer Vorstellungen unsere Gegenwart in Gott nöthig. Wenn nicht Gott oder die intelligible Welt gleichsam der Ort ist, in dem wir sind, so kann unsere Vorstellungsweise nicht klar und deutlich sein.

2. Gott als das allgemeinste Wesen. Die Dinge als Participationen Gottes.

Was wir als erkennbare Objecte vorstellen, sind die Dinge oder die geschaffenen Substanzen, die ihrer Natur nach particular und beschränkt sind. Der Begriff des Besonderen setzt den des Allgemeinen voraus, der Begriff der Art den der Gattung. Ohne das allgemeinste Wesen sind darum die besondern und einzelnen, ohne die oberste Gattung die Arten und Individuen nicht vorstellbar. So fordert die Idee der endlichen Wesen offenbar die des Unendlichen, denn das Endliche ist nur denkbar als dessen Beschränkung. Das allgemeinste Wesen, die oberste Gattung, das Unendliche ist Gott, daher ist Gott die Bedingung, unter der allein die

---

de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Dieu est le monde intelligible ou le lieu des esprits, de même que le monde matériel est le lieu des corps. Rech. de la vérité. Liv. III. Part. II chap. 6.

Vorstellungen der besonderen endlichen Wesen d. i. die Ideen der Dinge stattfinden können.

Hier nimmt Malebranche eine sehr bedeutsame Wendung. Wie sich das Endliche zum Unendlichen, das Besondere zum Allgemeinen, so verhält sich auch die Idee des Endlichen zu der des Unendlichen, die Idee des Besonderen zu der des Allgemeinen; so verhalten sich die Ideen der Dinge zur Idee Gottes; so verhalten sich schließlich die Dinge selbst zum Wesen Gottes. Nun gilt das Besondere als eine Participation des Allgemeinen, das Endliche als eine Einschränkung des Unendlichen. So kommt Malebranche zu der merkwürdigen Erklärung, daß die particularen Ideen (Ideen der Dinge) bloße Participationen der allgemeinen Idee des Unendlichen, daß sie Einschränkungen der Idee des Schöpfers, daß alle Creaturen nichts anderes seien als unvollkommene Participationen des göttlichen Wesens*).

3. Gott als das alleinige Object unsres Erkennens und Wollens. Die Dinge als Modi Gottes.

Der einzige Zweck aller göttlichen Wirksamkeit, sagt Malebranche, ist Gott selbst. Diese Gewißheit erhellt aus der einfachsten Betrachtung, wie aus den Offenbarungen der heiligen Schrift. Was Gott erschafft, das erschafft er für sich. Er ist von allen Geschöpfen die alleinige Ursache und der alleinige Zweck. Wenn er Gei-

*) — Toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini: de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin. — Toutes les idées particulières, que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du créateur. Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 6.

ster erschafft, so haben diese denkenden Naturen keinen anderen Zweck als die Betrachtung der Werke Gottes d. i. die Betrachtung Gottes selbst. Denn wir können Gottes Werke nicht anschauen, ohne darin zugleich ihn selbst anzuschauen. Wir sind in dieser Anschauung gleichsam Spiegel Gottes. Aehnlich nimmt ein deutscher Dichter den Zweck der Geisterwelt: „freundlos war der große Weltenmeister, fühlte Mangel, darum schuf er Geister, sel'ge Spiegel seiner Seligkeit."

Ist der alleinige Zweck der Schöpfung Gott selbst, so ist er das alleinige Object unserer Erkenntniß und das alleinige Ziel unseres Wollens; so ist die Betrachtung und Liebe Gottes das nothwendige und einzige Motiv unseres Denkens und Wollens, also unseres gesammten geistigen Daseins. „Wenn wir nicht Gott sähen," sagt Malebranche, „so würden wir nichts sehen. Wenn wir nicht Gott liebten, so würden wir nichts lieben." Unser Wille ist Streben zu Gott d. i. Liebe zu ihm. Ohne diese Liebe können wir nichts weder lieben noch wollen. Was wir auch begehren, begehren wir vermöge dieser uns eingebornen nothwendigen Liebe zu Gott; was wir auch sehen, sehen wir nur vermöge der natürlichen Erkenntniß Gottes. Ohne Gott ist unser Dasein vollkommen todt und unwirksam, unser Denken ohne Licht, unser Wollen ohne Motiv: ohne Gott giebt es in uns weder Denken noch Wollen. Also gilt im Geiste dieser Philosophie die Gleichung: denken = Gott erkennen; wollen = Gott lieben.

Hierbei aber entsteht eine scheinbare Antinomie zwischen Philosophie und Erfahrung. Die Philosophie erklärt: wir können nichts lieben außer Gott; er ist das höchste und allgemeinste Gut, das nothwendige und unwandelbare Ziel unserer Willensrichtung. Die Erfahrung zeigt, daß wir so viele einzelne, vergängliche Güter begehren, daß die Dinge der Welt die Objecte unseres Willens

ausmachen. Wenn das Erste nothwendig ist, wie ist das Zweite möglich? Offenbar darf der zweite Satz nicht auf Kosten des ersten geltend gemacht werden. Was also bleibt übrig als die Erklärung, daß unsere Liebe zu den einzelnen Gütern sich zu der Liebe Gottes als des allgemeinen Gutes verhält, wie das Besondere zum Allgemeinen, wie das Endliche zum Unendlichen, wie die Einschränkung zum schrankenlosen, die Determination zum indeterminirten Wesen: daß mit einem Worte unsere Begierden zu den Dingen nichts anderes sind als Modificationen unserer Liebe zu Gott? Was können jetzt die Dinge selbst noch anderes sein als Modificationen Gottes?

Nicht wir sind es, welche die Sätze unseres Philosophen zu diesen Folgerungen zwingen; er selbst spricht sie offen und unumwunden aus. Er selbst sagt: „wir können einzelne Güter nur lieben, indem wir die Bewegung der Liebe, die uns Gott zu sich einflößt, in der Richtung nach jenen Gütern determiniren." Jene einzelnen Güter sind die Dinge der Welt. Unsere Liebe zu den Dingen der Welt ist also eine Determination unserer Liebe zu Gott.

Offenbar sind alle unsere Begierden Modificationen des Willens. Nun ist unser Wille seiner ursprünglichen Richtung nach Liebe zu Gott. Wollen und Gott lieben ist identisch. Die Modificationen des Willens sind daher nothwendig Modificationen unserer Liebe zu Gott. Die Dinge der Welt sind Geschöpfe Gottes. Begehren wir die Dinge der Welt, so geht unser Wille auf die Geschöpfe. In Wahrheit geht er auf den Schöpfer. Also sind die Bewegungen, die den Willen nach den Geschöpfen hintreiben, nichts anderes als Determinationen der Willensbewegung, die dem Schöpfer zustrebt. Ist aber unsere Liebe zu den Geschöpfen eine Determination unserer Liebe zu Gott, so werden

die Geschöpfe selbst als Determinationen des Schöpfers gelten müssen. Malebranche selbst giebt diese sehr bedeutsame Erklärung: „alle besonderen Ideen, die wir von den geschaffenen Dingen haben, sind nur Einschränkungen der Idee des Schöpfers, wie alle Begierden zu den geschaffenen Dingen nur Determinationen der Willensbewegung sind, die dem Schöpfer zustrebt."*)

Die Macht Gottes giebt allen Dingen ihre Modificationen, den Geistern sowohl als den Körpern. Die Weisheit Gottes begreift die Ideen aller Dinge in sich; die Liebe Gottes ist in allen Dingen das Motiv ihrer nothwendigen Bewegung und ihres Strebens. Diese Weisheit und Liebe sind das Wesen Gottes, sind er selbst. So ist es das Wesen Gottes, in dem alle Dinge ihre Ideen, die alleinige Ursache und den alleinigen Zweck ihrer Wirksamkeit haben. „Beharren wir," so schließt Malebranche diesen wichtigsten Abschnitt seines Hauptwerks, „in dieser Ueberzeugung, daß Gott die intelligible Welt ist oder der Ort der Geister, wie die materielle Welt der Ort der Körper; daß vermöge seiner Macht alle Dinge ihre Modificationen empfangen, daß in seiner Weisheit alle Dinge ihre Ideen finden, daß durch seine Liebe alle Dinge nothwendig und gesetzmäßig bewegt werden; und da seine Macht und seine

*) Nous ne pouvons aimer des biens particuliers qu'en déterminant vers ces biens le mouvement d'amour, que Dieu nous donne pour lui. Ainsi comme nous n'aimons aucune chose que par l'amour nécessaire, que nous avons pour Dieu; nous ne voyons aucune chose que par la connaissance naturelle, que nous avons de Dieu: et toutes les idées particulières, que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du créateur, comme tous les mouvements de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le créateur. Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 6.

Liebe er selbst sind, so glauben wir mit dem Apostel Paulus, daß er nicht fern ist von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir."*)

V.

Die pantheistische Richtung. Uebergang zu Spinoza.

1. Der cartesianisch-occasionalistische Standpunkt. Der augustinisch-platonische.

Jener paulinische Ausspruch gehört zu den biblischen Worten, welche die Pantheisten gern anführen. Und je weiter Malebranche in der Entwickelung seiner Grundgedanken fortschreitet, um so mehr kommen die Züge einer pantheistischen Denkweise zum Vorschein, nicht als das Ziel des Philosophen, wohl aber als das unvermeidliche Schicksal seiner Lehre, die gleichsam in einer Art Pendelschwingung den Abstand durchläuft zwischen Augustin und Spinoza. Wollen wir die Mittelglieder im Einzelnen bezeichnen, welche diese beiden Extreme in Malebranche verknüpfen und die gleichsam die Stadien ausmachen, welche seine Lehre beschreibt, so nennen wir die Namen Descartes, Geulinx, Plato. Die Verknüpfung ist nicht eklektisch, sondern es ist ein Gedanke, der sich durch diese verschiedenen Gebiete hindurchbewegt. Er geht von Descartes durch den Occasionalismus zu Augustin, von Augustin durch den Platonismus zu Spinoza.

In der Lehre Descartes', in dem Dualismus der beiden Substanzen nimmt Malebranche seinen Ausgangspunkt. Das ist das

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II ch. 6. Que nous voyons toutes choses en Dieu. (Schluß.)

erste Stadium seiner Lehre. Von hier geht er zum Occasionalismus fort, den er in seiner ganzen Strenge gelten läßt; er behauptet die vollkommene Unwirksamkeit und Unselbständigkeit der Dinge, also die alleinige Wirksamkeit und Substantialität Gottes. Das ist das zweite Stadium seiner Lehre. Von hier ist nur ein Schritt zum Gottesbegriffe Augustins: die Entwickelung dieses Begriffs bildet das dritte Stadium. Die Erkenntniß geschieht vermöge der göttlichen Causalität, sie ist nur möglich als Erleuchtung. Die Objecte der Erkenntniß sind die Ideen, die intelligible Welt, die keinen anderen Ursprung und Träger haben kann, als Gott. Hier entwickelt sich Malebranche's Ideenlehre: das vierte Stadium in dem Entwicklungsgange seiner Philosophie. Der Satz, daß wir alle Dinge in Gott sehen, ist in Rücksicht auf die Objecte unserer Erkenntniß platonisch, in Rücksicht auf den Grund unserer Erkenntniß augustinisch.

Wir haben schon früher gesehen, wie aus der Lehre Descartes' der Occasionalismus nothwendig hervorgeht. Und von dem cartesianisch-occasionalistischen Standpunkt aus läßt sich sowohl das augustinische als das platonische Element in Malebranche's Lehre in einem Schritte erreichen. Nehmen wir den strengen Dualismus zwischen Geist und Materie mit Ausschließung jeder gegenseitigen Einwirkung, so folgt in Betreff unserer Erkenntniß der Dinge Zweierlei: von Seiten des Geistes folgt, daß die Vorstellung der Materie, die Erkenntniß der Dinge außer uns, die Welt als Object keine Modification unseres Denkens sein, also auch nicht in unserem Denken, sondern nur in Gott stattfinden kann; daß daher unsere Erkenntniß der Dinge nur möglich ist als göttliche Erleuchtung: hier ist das augustinische Element; von Seiten der Materie folgt, daß sie als solche niemals Object des Geistes sein kann, also die Welt, die wir erkennen, nicht materieller, sondern

intelligibler Art ist, daß die erkennbaren Objecte nicht die Dinge sind, sondern die Ideen der Dinge: hier ist das platonische Element.

2. Der cartesianische Platonismus.

Was bei Malebranche durch die Ideen erkannt wird, ist die Körperwelt. Nun werden die Körper erkannt bloß durch die Idee der Ausdehnung. Daher ist die intelligible Welt gleich der intelligiblen Ausdehnung, und auf diese als auf ihre Grundform führt sich bei Malebranche die Ideenlehre zurück. In dieser Fassung zeigt die Ideenlehre deutlich ihren cartesianischen Ursprung, denn die intelligible Ausdehnung kann nur dann die Grundform der intelligiblen Welt ausmachen, wenn in der Ausdehnung allein das Wesen der Körper besteht. Die Körper aber sind bloß ausgedehnt, weil sie dem Geiste nur entgegengesetzt sind: also ist es der Dualismus zwischen Körper und Geist, in Folge dessen dem Körper nichts übrig bleibt als die bloße Ausdehnung und die Erkenntniß der Körper demnach von der Idee der Ausdehnung abhängt. So ist es dieser cartesianische Dualismus, der die Grundform bedingt, auf welche Malebranche seine Ideenlehre zurückführt.

3. Der Spinozismus als letzte Folgerung.

Die intelligible Welt ist in Gott, Gott ist die intelligible Welt; diese ist Object der allgemeinen Vernunft, Gott ist die allgemeine Vernunft. Sie ist unser Erkenntnißobject, sofern wir in der allgemeinen Vernunft oder in Gott sind; die allgemeine Vernunft oder Gott ist der Ort der Geister.

Diese Sätze folgen nicht bloß aus Malebranche's Lehre, sondern sie sind darin wörtlich enthalten. Es bleibt demnach zwischen Gott und Welt in der That kein anderer Unterschied übrig als der Unterschied zwischen der intelligiblen und wirklichen Ausdehnung. Aber worin besteht dieser Unterschied? Die wirkliche Ausdehnung ist, was die intelligible nicht ist: Creatur. Aber worin zeigt sich dieser ihr creatürlicher Charakter? Wie macht sich dieser Unterschied erkennbar: etwa darin, daß die intelligible Ausdehnung unendlich ist, die wirkliche dagegen endlich? Aber die Ausdehnung ist in Wahrheit ihrer Natur nach grenzenlos, die reale ebensowohl als die ideale. Wir finden kein Merkmal, beide zu unterscheiden. Wenn die reale Ausdehnung etwas anderes wäre als die intelligible, so könnte diese nicht deren Archetyp sein, was sie doch nach Malebranche sein soll. Es giebt kein Merkmal, um hier das Abbild vom Urbilde zu unterscheiden.

Und wenn es auch ein solches Merkmal gäbe, so wäre dasselbe nicht erkennbar. Die Ausdehnung, sofern sie Erkenntnißobject ist, ist intelligibel. Also sofern die Ausdehnung nicht intelligibel ist, ist sie auch nicht erkennbar. Mithin ist der Unterschied zwischen der intelligiblen und wirklichen Ausdehnung kein Erkenntnißobject. Da nun auf diesen Unterschied aller Unterschied zwischen Gott und Welt sich zurückführt, so müssen wir urtheilen, daß nach Malebranche zwischen Gott und Welt kein erkennbarer Unterschied stattfindet.

Aber Malebranche geht noch weiter. Nicht bloß die Erkennbarkeit dieses Unterschiedes, sondern die Realität desselben hebt sich auf. Malebranche selbst hat erklärt, daß die Creaturen unvollkommene „Participationen" des göttlichen Wesens, daß die Ideen der Dinge „Limitationen" der Idee Gottes, daß unsere Begierden nach den Dingen „Determinationen" unserer Liebe zu Gott

sind *). Was von allen Dingen gilt, gilt auch von den Körpern: sie participiren an dem göttlichen Wesen, ihre Ideen sind Limitationen der Idee Gottes, sie verhalten sich zu Gott, wie unsere Begierden zur Liebe Gottes, d. h. sie sind Determinationen oder Modificationen Gottes.

Nun sind die Körper Modificationen nur der Ausdehnung. Sind sie zugleich Modificationen Gottes, so muß Gott die Ausdehnung selbst sein, er muß die Ausdehnung sein, deren Modi die Körper sind, d. h. die wirkliche Ausdehnung.

Zu dieser Folgerung treibt unwiderstehlich jener occasionalistische Satz, den Malebranche in rigorosem Sinne behauptet: daß die Dinge ihrer Natur nach völlig unwirksam sind, daß alle Wirksamkeit und alle Causalität Gott allein angehört. Hier zieht sich der Schluß zusammen, daß die Dinge Wirkungen Gottes sind, selbst machtlos, ohne Vermögen sich von Gott zu unterscheiden, ohne alle Substantialiät, bloße Modificationen Gottes.

Wenn die Dinge an dem Wesen Gottes theilnehmen, wenn sie in determinirter, endlicher, unvollkommener Weise sind, was Gott in vollkommener, unendlicher, indeterminirter Weise ist, so liegt dieser Schluß von der Natur der Dinge auf die Natur Gottes offen am Tage: die Dinge sind entweder Geister oder Körper, sie sind Modificationen entweder des Denkens oder der Ausdehnung; da sie nun zugleich Modificationen Gottes sind, so ist Gott sowohl Denken als Ausdehnung; er ist die eine und alleinige Substanz, als deren Attribute Denken und Ausdehnung begriffen werden müssen. Mit diesem Satz sind wir mitten im Spinozismus, zu dem uns die Lehre Descartes' durch Geulinx und Malebranche hingeführt hat, zu dem Malebranche selbst durch

---

*) Vergl. oben Capitel V. Nr. IV. 3. Seite 77 — 80.

die cartesianisch-occasionalistische, augustinische, platonische Vorstellungsweise hingetrieben wird, so sehr er selbst der Lehre Spinoza's widerstrebt und sich an Augustin festhalten möchte. Ich bemerke dabei, daß dieser letzte Zug in Malebranche's Lehre keineswegs, wie einige gemeint haben, als eine spätere Entwickelung derselben zu betrachten ist, bei welcher Malebranche einem Einfluß von Spinoza her nachgegeben habe; sondern schon in seinem Hauptwerk und zwar in der ursprünglichen Fassung desselben, also in Malebranche's erster Schrift, tritt jener pantheistische Zug deutlich hervor, und ich finde ihn nirgends bestimmter ausgesprochen als in jenem wichtigsten Abschnitte, der den Kern der ganzen Lehre in seiner Ueberschrift trägt: „daß wir alle Dinge in Gott sehen." Das Hauptwerk Spinoza's erschien erst zwei Jahre später. Es ist daher nicht richtig, daß Malebranche in seinen Unterredungen über Metaphysik und Religion der pantheistischen Vorstellungsweise mehr Spielraum lasse als in der Schrift von der Erforschung der Wahrheit. Nur in Betreff der Lehre von der allgemeinen Vernunft und der intelligiblen Ausdehnung unterscheidet sich das spätere Werk von dem frühern; aber dieser Unterschied hängt nicht mit einer pantheistischen Fortbildung der Lehre, sondern mit der Vereinfachung und compendiarischen Fassung derselben zusammen.

Gott ist die allgemeine Vernunft; er ist die intelligible Welt, also auch die intelligible Ausdehnung. So sagt Malebranche. Gott ist das unendliche, denkende und ausgedehnte Wesen. So sagt Spinoza. Hier liegt der ganze Unterschied beider nur noch in der intelligibeln Ausdehnung, die Malebranche mit Gott identificirt, während er die wirkliche Ausdehnung von Gott unterscheidet. Aber selbst dieser Rest von Platonismus verschwindet gegen den ausdrücklichen Satz, daß die Dinge, also auch die Körper, an dem Wesen Gottes theilnehmen; gegen die Folgerung, der sich

Malebranche nicht entziehen kann, daß die Dinge, also auch die Körper Modificationen Gottes sind. Und so sehen wir den Uebergang von Descartes zu Spinoza, den in der niederländischen Schule Geulinx und der Occasionalismus vermittelt hat, in der französischen durch Malebranche vollendet. Je weniger Malebranche dieses Ziel erreichen will, vielmehr demselben aus eigenem und aufrichtigem Drange widerstrebt und das äußerste Gegentheil zu ergreifen sucht; um so deutlicher erhellt die sachliche Nothwendigkeit, die den Geist der neuen Lehre dem Spinozismus unwiderstehlich zutreibt. Die Macht der Gedanken ist in solchen Fällen stärker als die der Neigungen.

Sechstes Capitel.

Spinoza's geschichtliche Stellung. Der reine Naturalismus.

I.
Aufgabe.

1. Dualismus und Alleinheit.

Das System Spinozas' ist die grundsätzliche und bewußte Auflösung jenes inneren Widerspruchs, den wir in der Lehre Descartes' entdeckt haben, und der in den Fortbildungen derselben immer deutlicher und unverkennbarer hervortritt. Der Grundgedanke und die letzten Folgerungen, der Anfangspunkt und Endpunkt dieser Systeme sind in einem offenbaren Widerstreit. Zuerst gilt die Substantialität der Geister und Körper, jener von Descartes eingeführte und grundsätzlich geltend gemachte Dualismus der beiden Substanzen, und zuletzt gilt die Einsicht, daß Gott die alleinige Substanz, das einzig wirksame Wesen ist, Geister und Körper also im Grunde nichts anderes sind als Wirkungen oder Modificationen Gottes. So streitet mit dem Dualismus, der im Ausgangspunkte feststeht, der Gedanke der Alleinheit, dem sich diese

Systeme schließlich zuneigen. Die Einsicht in diesen Widerspruch fordert, daß jene dualistische Grundlage aufgegeben und die cartesianische Philosophie gründlich umgebildet werde.

2. Die Dinge im Verhältniß zur göttlichen Causalität.

Machen wir uns die nächsten Folgerungen klar, die sich aus dem Satze ergeben, daß die Dinge Wirkungen sind, deren letzte und einzig wirksame Ursache Gott ist. Wir werden also den Dingen keine Art eigenthümlicher und selbständiger Wirksamkeit zuschreiben dürfen, vermöge deren sie sich von ihrer Ursache unterscheiden und zu einer gesonderten und unabhängigen Existenz von derselben lostrennen könnten. Sie fallen daher ganz und ohne Rest in das Machtgebiet dieser Ursache. Sie sind ohne dieselbe nichts, sie sind nichts für sich und fallen daher dem Wesen nach mit ihrer Ursache dergestalt zusammen, daß sie in beschränkter und unvollkommener Weise sind, was jene in unendlicher und vollkommener Weise. Sie nehmen an dem Wesen Gottes Theil, wie Malebranche schon die Geschöpfe unvollkommene Participationen des Schöpfers nannte: sie müssen daher begriffen werden als Modificationen Gottes.

Es ist also klar, daß die Dinge keine Substanzen sind. Da nun ihre Ursache ein einziges Wesen ist, an dem sie alle theilnehmen, so können sie auch ihrem Wesen nach nicht entgegengesetzt sein. Geister und Körper sind Modificationen eines und desselben Wesens. Dennoch sind die einen bloß denkend, die anderen bloß ausgedehnt. Denken und Ausdehnung sind einander entgegengesetzt. Dieser Dualismus bleibt; aber er ist nicht mehr radical. Denken und Ausdehnung sind nicht mehr, wie bei Descartes, Attribute entgegengesetzter Substanzen, sondern entgegengesetzte Attribute der einen

und einzigen Substanz. Gott ist sowohl denkend als ausgedehnt. Die Dinge sind Modificationen Gottes, also Modificationen sowohl des Denkens als der Ausdehnung. Sie sind als Modificationen des Denkens Geister, als Modificationen der Ausdehnung Körper. Alle Dinge sind demnach sowohl Geister als Körper.

Gilt einmal der Satz, daß die einzige Wirksamkeit, die alleinige Causalität bei dem Wesen Gottes ist, so können die Dinge nichts anderes sein als Wirkungen Gottes, so müssen sie sich zu Gott verhalten, wie die Wirkungen zu ihrer Ursache. Nun hat schon Descartes erklärt, daß die Wirkungen nicht mehr Realität enthalten können als die Ursache, sondern entweder ebensoviel oder weniger, also in jedem Fall an der Wesensbeschaffenheit der Ursache theilnehmen, es sei nun daß sie eben so vollkommen sind oder unvollkommner als jene. Gott ist das vollkommenste Wesen, das einzige seiner Art. Die Wirkungen Gottes sind daher nothwendig unvollkommner als er; und da die Unvollkommenheit in der Schranke besteht, so erscheint das Wesen Gottes in seinen Wirkungen beschränkt, determinirt, modificirt; so verhalten sich die Dinge zu Gott, wie die Wirkungen zu ihrer Ursache, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie die beschränkten Wesen zum unbeschränkten, oder kurzgesagt wie die Modi zur Substanz. Die Dinge sind Modificationen Gottes: das ist der Satz, um den es sich handelt.

3. Modus und Creatur.

Sind aber die Dinge Modi Gottes, so sind sie nicht mehr seine Creaturen. Als Modi sind sie nothwendige Wirkungen der göttlichen Macht und zugleich nothwendige Erscheinungen seines Wesens. Als Creaturen sind sie Machwerke seines Willens. Die

Modi nehmen an dem Wesen Gottes Theil. Die Creaturen sind Wesen anderer Art, die ihrer Natur nach von Gott verschieden sind. Als Modi fallen die Dinge in die nothwendige Wirkungs- und Wesenssphäre Gottes; als Creaturen sind sie nicht aus dem göttlichen Wesen, sondern aus Nichts bloß durch den göttlichen Willen.

4. Schöpfung, Wille, Zwecke.

Sind aber die Dinge nicht Creaturen Gottes, so ist Gott auch nicht Schöpfer der Dinge, so ist die göttliche Wirksamkeit nicht als schöpferisch, die göttliche Causalität nicht als Wille zu fassen, so sind die Dinge nothwendige Folgen des göttlichen Wesens und dieses selbst deren nothwendige Ursache, die weder nach bewußten noch unbewußten Zwecken handelt. Nicht nach bewußten oder gewollten Zwecken, denn diese setzen den Willen voraus, und wir haben gesehen, daß die göttliche Causalität, deren Wirkungen die Dinge sind, nicht als Wille gedacht werden darf. Nicht nach unbewußten, denn sonst wären es Zwecke, von denen die göttliche Wirksamkeit abhinge als von Mächten, durch die sie bestimmt würde; dann wäre die göttliche Wirksamkeit selbst durch Ursachen motivirt, also nicht ursprüngliche und unbedingte Causalität. Also müssen sowohl die bewußten als unbewußten Zwecke d. h. alle Zwecke überhaupt von der göttlichen Wirksamkeit ausgeschlossen werden. Und da Gott die alles bewirkende Ursache ist, so gilt keine Art der Zweckthätigkeit in der Natur der Dinge.

II.

Standpunkt.

1. Der reine Naturalismus.

Wenn demnach von dem Wesen Gottes die Schöpferthätig-

keit, der Wille, die Zwecke ausgeschlossen sind, so bleibt für den Gottesbegriff keine andere Fassung übrig als die rein naturalistische, und wir sind an der Stelle, wo der Naturalismus in seiner reinsten dogmatischen Form den Sieg davonträgt über den Augustinismus, mit dem er in Descartes gerungen und dem er in den Occasionalisten und Malebranche scheinbar den Platz geräumt hatte. In Wahrheit hatte sich der Gottesbegriff immer tiefer und eindringlicher naturalisirt, bis er zuletzt mit dem Begriff der wirkenden Natur ohne Rest zusammengeht. Zunächst kann das Ziel, auf welches die dogmatische Philosophie lossteuert, kein anderes sein. Ist Gott die einzig wahrhafte Substanz, so müssen die Dinge als seine Modi gelten. Ist die göttliche Causalität die einzig wahrhafte Wirksamkeit, so können die Dinge nichts anderes sein als Wirkungen Gottes. Je mehr die Dinge mit dem Wesen Gottes zusammenfallen, um so mehr muß auch das Wesen Gottes mit der Natur der Dinge zusammenfallen, und der Punkt rückt immer näher, wo diese beiden Größen einander ganz und ohne Rest decken. Zuerst scheint es, als ob Gott und Natur sich wie negative Größen verhalten: je mehr die eine an Realität und Macht zunimmt, um so mehr verliert die andere. Bei Descartes, den Occasionalisten und Malebranche war in zunehmender Weise die Realität Gottes im Steigen, die der Natur im Sinken begriffen. Die Theologie, so scheint es, gewinnt den Sieg vollständig über den Naturalismus. Das Bewußtsein jenes Philosophen selbst hat diesen Sieg in Aussicht und richtet sich daher auf Augustin. Aber die Realität, welche der Gottesbegriff gewinnt, ist dieselbe, welche die Natur verliert: es ist die Realität der Natur. Zuletzt ist die Causalität allein bei dem Wesen Gottes. Aber diese Causalität ist eben das Wesen der Natur. Die Natur verschwindet scheinbar ganz vor unsern Augen, aber sie verschwindet in dem Wesen Got-

tes, sie dringt immer tiefer in dieses Wesen ein und erfüllt dasselbe so ganz und vollkommen, daß zuletzt der Satz Deus sive natura an die Spitze der Philosophie tritt. Die Causalität ist allein Wirksamkeit Gottes, und die Wirksamkeit Gottes ist allein Causalität. Was sie noch außerdem sein könnte, wäre im Widerspruch mit dieser Causalität und so gut als deren Verneinung.

2. Der Naturalismus und die dogmatische Philosophie.

So fordert es die dogmatische Philosophie. Was will diese anders als die voraussetzungslose und reine Erkenntniß der Natur? Wie kann diese Erkenntniß anders erreicht werden, als indem die Natur betrachtet wird unabhängig von allen theologischen und anthropologischen Voraussetzungen? Sie wird erklärt weder aus dem göttlichen noch aus dem menschlichen Geiste, sondern nur aus sich selbst; sie wird betrachtet weder als ein Werk Gottes noch als eine solche Ordnung der Dinge, die durch innere Anlage bestimmt ist, den Menschen hervorzubringen, oder durch äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, dem Menschen zu dienen. Die Natur gilt demnach weder als Schöpfung noch überhaupt als eine absichtsvolle, durch Zwecke bestimmte, nach Zwecken wirksame Ordnung der Dinge, die nach menschlicher Analogie gedacht ist. Wenn in der Erkenntniß der Dinge geflissentlich von allen theologischen und anthropologischen Voraussetzungen abgesehen werden soll, so kann als Object nichts anderes übrig bleiben, als die reine Natur in ihrer wirkenden Causalität. Unabhängig von allen Voraussetzungen, muß diese Natur selbst als unbedingtes, ursprüngliches Wesen gelten, aus dem alle Dinge als nothwendige Wirkungen hervorgehen, muß also diese Causalität gleichgesetzt werden der göttlichen Wirksamkeit, und also die Formel des reinen Naturalis-

mus zur Geltung kommen: Deus sive natura. Dieser Standpunkt liegt als eine nothwendige und unvermeidliche Aufgabe in der Richtung, welche die neuere Philosophie in Descartes ergriffen hat. Und eben diese Aufgabe mit voller Klarheit eingesehen, in ihrer Eigenthümlichkeit festgestellt, in ihren Grundzügen aufgelöst zu haben: das ist die Bedeutung und das Verdienst Spinoza's. Er bildet in dem Verlaufe der dogmatischen Philosophie den entscheidenden Durchgangspunkt, in dem der reine Naturalismus in sein volles Licht tritt. Nach ihm kommt Leibnitz, dessen Richtung schon den Uebergang bezeichnet von der dogmatischen zur kritischen Philosophie, vom reinen Naturalismus zur reinen Vernunftlehre. Vor ihm ist Descartes und seine Schule, deren Richtung widerstrebend auf den Spinozismus zugeht und in ihm sich vollendet.

3. Spinoza's ausschließende Stellung.

Dieser reine Naturalismus ist im ausgesprochensten Gegensatze gegen alle Teleologie, gegen jede Realität der Zwecke, gleichviel in welcher Form sie gelten wollen, ob als göttliche oder natürliche oder moralische. Auf der Geltung des göttlichen Zwecks der Erlösung beruht die Grundlage der christlichen Theologie, von der die gesammte Scholastik abhängt. Auf die Geltung der natürlichen Zwecke, gleichviel wie sie näher gefaßt werden, ob als Ideen oder als Entelechien, haben Plato und Aristoteles ihre Systeme gegründet. Der Begriff des moralischen oder sittlichen Endzwecks herrscht in der kantischen Philosophie und in den Richtungen, die von ihr abhängen. Die ersten Philosophen der neuen Zeit, die Spinoza vorausgehen, wie Bacon und Descartes, haben die Geltung der Zwecke nicht vollkommen verneint, so sehr sie dieselbe schon von der physikalischen Erklärung der Dinge aus-

schließen; und die folgenden Philosophen, wie Leibnitz und Kant, haben die Realität der Zwecke in der Welt, der Zweckbegriffe in der Erklärung der Welt wieder von Grund aus zur Geltung gebracht. So ist verglichen mit der Philosophie des classischen Alterthums, des Mittelalters, der neuesten Zeit, ja mit der dogmatischen Philosophie selbst, die wir die neuere nennen, Spinoza's Weltstellung in der That einzig, vollkommen ausschließend und vollkommen ausgeschlossen, entgegengesetzt den entscheidenden Denkern sowohl der früheren als der folgenden Zeit.

Er steht einsam da, wie kein Anderer; einsam in seinem Denken, ebenso einsam und verlassen in seinem Leben: in der That ein vollkommener Zeuge der Wahrheit, wie sie seinem Geist einleuchtete, wie sie auf diesem Punkte in der Entwickelung der Philosophie gedacht sein wollte. Soll ich es einen Zufall nennen, daß hier, wo die Philosophie ein System brauchte und forderte, welches sie in den äußersten Gegensatz bringen mußte mit der Vorstellungsweise der Welt, ein verstoßener Jude es war, dem sie sich und ihre Sache anvertraute?

4. Die Würdigung der Nachwelt.

Der Fluch, den die Juden über Spinoza aussprachen, hat in der christlichen Welt einen Wiederhall gefunden, der ein Jahrhundert lang den Namen und die Lehre dieses Mannes gebannt hat. Erst als mit Lessing die Zeit der Rettungen aufging, wurde auch Spinoza wieder erweckt, und diese Rettung, die einer Entdeckung gleichkam, wurde für die deutsche Philosophie eine der wichtigsten. „Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde," sagte Lessing in jener berühmten und folgereichen Unterredung mit Jacobi. Dieses lessing'sche Wort

bezeichnet scharf und treffend die in der Welt typisch gewordene Urtheilsweise über Spinoza. Und was ihm Jacobi darauf entgegnete, war das erste erleuchtende Wort zu einer richtigen Würdigung des Philosophen um so bedeutungsvoller, als ein Gegner seiner Lehre dieses Wort aussprach: „sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hartnäckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik eine Zeile dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte, die er so oft und nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er: „„Ich nehme nicht an, daß ich die beste Philosophie gefunden habe, sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne. Und wenn Du mich frägst, wie ich dessen so gewiß sein kann, so werde ich Dir antworten: ganz so, wie Du die Gewißheit hast, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich sind zwei rechten; denn die Wahrheit erhellt zugleich sich und den Irrthum."" Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle, reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben!"

Nachdem man die philosophische Größe Spinoza's erkannt hatte, wurde auch seine menschliche Erhabenheit als ein leuchtendes Vorbild betrachtet; und jener Fluch, der im Namen der Religion so lange auf ihm gelastet, wurde jetzt im Namen der Religion nicht bloß gelöst, sondern in einen Segen verwandelt. Wie Schleiermacher in seinen Reden über Religion das Andenken Spinoza's berührt, da ist es nicht mehr die Rettung des verkannten und geächteten Philosophen, sondern eine Verklärung Spinoza's, die er mit solcher Begeisterung verkündet, als ob er ihn heilig sprechen wollte. „Opfert mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das

Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; voll Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." Und Friedrich Heinrich Jacobi, der das Verständniß Spinoza's wieder erweckte, der selbst in der Philosophie sein äußerster Gegner war, der es war auf Grund der Religion, erkennt doch in dem innersten Motiv der Lehre Spinoza's den religiösen Lebenskern. „Sei du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten dich verirren mochtest, seine Wahrheit war in deiner Seele und seine Liebe war dein Leben!"

So entwerfe ich hier das Bild dieses Lebens, wie es geschichtlich feststeht, in seinen einfachen und ergreifenden Zügen.

Siebentes Capitel.

Spinoza's Leben und Charakter.

I.

Die biographischen Quellen.

(Bayle, Kortholt, Colerus, Lucas, Boullainvilliers.)

Bei der tiefen Verborgenheit, in welcher Spinoza lebte, war sein ganzes Dasein dem Blicke von Außen zu verschlossen, um einen Kenner zu finden, der im Stande gewesen wäre, ein treues und vollkommenes Abbild desselben der Nachwelt zu überliefern. Dazu kam, daß die schicksalsvollen Erlebnisse seiner Jugend in ihren Einzelnheiten mit einem Dunkel umgeben waren, welches die Biographen nicht aufhellen konnten. So wurde das Leben Spinoza's nur nach seinen äußeren Umrissen beschrieben und aus Nachrichten, die aus spärlichen und verschiedenartigen Quellen geschöpft waren, lückenhaft zusammengestellt. Die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten ist in mehr als einem Punkte bedenklich. Der religiöse Parteieifer hat sich in einzelne Berichte über das Leben des Philosophen gemischt, und die polemischen und apologetischen Interessen, welche die Lehre Spinoza's erregte, haben von beiden Seiten dazu beigetragen, auch die einfachen Thatsachen seines Lebens zu entstellen und zu verdunkeln.

Die erste unbedeutende Lebensskizze gab Pierre Bayle in seinem Wörterbuch, das sich mit dem Artikel Spinoza den Titel „kritisch=historisch", den es führte, nicht verdient hat. Diese Skizze wurde im Jahre 1698 von F. Halma ins Niederländische übersetzt.

Zwei Jahre später erschien von dem Professor der reformirten Theologie Christian Kortholt eine Schrift „über die drei großen Betrüger"*). Bekanntlich war im Mittelalter ein Buch dieses Titels, das als Gipfel der Ketzerei galt, gegen die Urheber der drei monotheistischen Religionen Moses, Christus, Mohammed geschrieben worden. Kortholt schrieb das seinige gegen die drei naturalistischen Philosophen Herbert, Hobbes, Spinoza. Den Geist dieses Buchs zu bezeichnen, genügt ein Satz, der zugleich darthut, wie witzig Kortholt sein konnte. Er ist darüber erbost, daß Spinoza den Namen Benedictus angenommen hat (die lateinische Uebersetzung des hebräischen Namens Baruch). „Man hätte ihn vielmehr Maledictus (den Verfluchten) nennen sollen, denn die nach dem göttlichen Fluch im ersten Buch Mosis dornige Erde (spinosa terra) hat nie einen verfluchteren Menschen getragen als diesen Spinoza, dessen Werke mit so viel Dornen (spinis) besäet sind. Der Mann war zuerst Jude, aber später von der Synagoge ausgestoßen (ἀποσυνάγωγος) ist er zuletzt ich weiß nicht durch welche Ränke und Kniffe unter die Christen gekommen, zu deren Namen er sich bekannt hat." Die Wahrheit ist, daß Spinoza das Judenthum verlassen hat, ohne zum Christenthum jemals weder öffentlich noch im Geheimen überzutreten.

Zu diesem Buch hat Sebastian Kortholt, der Sohn des Verfassers, eine Vorrede geschrieben, die einige Nachrichten vom

*) De tribus impostoribus magnis. Hamburgi 1700.

Leben Spinoza's enthält, welche der Autor selbst im Haag aus dem Munde glaubwürdiger und unterrichteter Personen gesammelt haben will. Er nennt Spinoza schlechtweg den Atheisten. Daß dieser bisweilen Privatunterricht ertheilt habe, ohne jemals Geld dafür zu nehmen, erzählt Kortholt, indem er begründend hinzufügt: „denn die Bosheit war umsonst bei ihm zu haben."

Der bedeutendste und in seiner Art würdigste Biograph Spinoza's ist Johannes Colerus, Prediger der lutherischen Kirche im Haag. Er ist in der Erforschung der äußeren Lebensverhältnisse des Philosophen sorgfältig zu Werke gegangen und hat wahrheitsgetreu berichtet bis auf die kleinsten und unscheinbarsten Umstände so viel er von dem Leben Spinoza's erfahren konnte. Seine Darstellung ist zum größten Theil aus mündlichen Quellen geschöpft, und es wurde ihm leicht, auf diesem unmittelbaren Wege Nachrichten über Spinoza einzuziehen, weil er im Haag das Haus der Wittwe van Velden bewohnte, wo Spinoza früher gelebt, und außerdem in persönlichem Verkehr mit dem Maler van der Spyck stand, in dessen Hause der Philosoph den letzten Theil seines Lebens zugebracht hat. Colerus entsetzt sich oft vor den Lehren Spinoza's, aber er ist zugleich von der Sittenreinheit, der bescheidenen Uneigennützigkeit, der einfachen Größe dieses Charakters so sichtbar ergriffen, daß man meinen könnte, eine befreundete Hand habe diese Züge aufgezeichnet. Er gab zuerst das Leben Spinoza's in niederländischer Sprache heraus zugleich mit einer Predigt über die nicht mit Spinoza allegorisch zu erklärende Auferstehung Jesu. Noch in demselben Jahre erschien die Biographie in französischer Sprache*).

---

*) La vie de B. de Spinosa, tirée des écrits de ce fameux philosophe et de témoignage de plusieurs personnes dignes de

Colerus ist in seinem Eifer gegen die Person des Philosophen, dessen Lehre er verwirft, nie boshaft, aber bei aller menschlichen Theilnahme, die er für ihn empfindet, duldet er nicht, daß Spinoza nach seinem Tode „selig" genannt werde. Die Gelegenheit, bei welcher Colerus gegen diesen Ausdruck Protest einlegt, fällt ins Komische. „Beiläufig will ich bemerken," so erzählt er, „daß nach dem Tode Spinoza's sein Barbier eine Rechnung brachte, in der es hieß: „„Herr Spinoza seligen Andenkens schuldet dem Chirurgen Abraham Kervel für dessen Dienste während des letzten Vierteljahrs einen Gulden und achtzehn Sous."" Der Todtenbitter und zwei Schneider machten in ihren Rechnungen dem Verstorbenen ein ähnliches Compliment. Wenn die guten Leute gewußt hätten, was dieser Spinoza für religiöse Grundsätze gehabt hat, so würden sie mit dem Ausdruck „selig" wohl nicht so leichtsinnig gewesen sein. Oder haben sie ihn bloß gebraucht, weil es die gewöhnliche Sitte so mit sich bringt, die bisweilen den Mißbrauch solcher Worte selbst für solche Personen duldet, die in Verzweiflung und Unbußfertigkeit gestorben sind?" Und doch berichtet derselbe Colerus kurz vorher, daß alle Sagen über ein verzweifeltes Lebensende Spinoza's lauter Lügen seien, daß sein Tod wie sein Leben ruhig und sanft war.

Diese Lebensbeschreibung erschien später in deutscher Sprache. Der Uebersetzer hat seinem Fanatismus auf eigenthümliche Weise Luft gemacht. Da er das reine Charaktergemälde des Colerus nicht beflecken konnte, so hat er seiner Schrift das Bild Spinoza's vorgesetzt, zu einer Fratze entstellt, mit der Unterschrift

---

foi, qui l'ont connu particulièrement, par Jean Colerus, ministre de l'église luthérienne de la Haye. à la Haye 1700.

„characterem in vultu gerens". Er trägt das Zeichen der Verwerfung auf der Stirn*)!

Eine zweite apologetische Schrift führt den Titel: „Leben und Geist Spinoza's". Der biographische Theil behandelt Spinoza wie eine Art Heiligen, der didaktische ist eine werthlose Compilation. Als Verfasser wird der seiner Zeit berüchtigte Arzt Lucas im Haag bezeichnet. Die Schrift ist nur in wenigen Exemplaren gedruckt und sehr bald selten und theuer geworden. Man hat sie später handschriftlich verbreitet und den ersten Theil derselben wieder besonders herausgegeben unter dem Titel: „das Leben Spinoza's von einem seiner Schüler"**).

Beide biographische Quellen haben sich in einem dritten Werke unkritisch gemischt, welches Fenelon, Lami und Boullainvilliers herausgaben***).

---

*) Das Leben des B. von Spinoza aus den Schriften dieses berufenen Weltweisen u. s. f. 1733.

**) La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinosa. 1719. La vie de Spinosa par un de ses disciples; nouvelle édition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits par un autre de ses disciples. Hambourg 1735. Dieser zweite Schüler ist Richer la Selve, ein Spinozaenthusiast ohne Einsicht.

***) Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa par Mr. de Fénélon, archevèque de Cambray, par le P. Lami Benedictin, et par le comte Boullainvilliers, avec la vie de Spinosa écrite par M. J. Colerus, augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une vie manuscrite faite par un de ses amis. Bruxelles 1731.

Dazu kommen in neuster Zeit die beiden Schriften, die van Vloten veröffentlicht hat:

Baruch d'Espinoza, zijn Leven en Schriften. Amst. 1862.

Ad B. de Spinoza opera, quae supersunt omnia, supplementum. Amst. 1862.

II.

Die portugiesischen Juden in Amsterdam.

Der siegreiche Kampf der Niederlande gegen die spanische Herrschaft hatte in dem befreiten Lande einen Schauplatz bürgerlicher und religiöser Freiheit eröffnet, der den Bedürfnissen nach ungehinderter Entwicklung in Glaube und Wissenschaft eine sichere und günstige Zuflucht darbot. Descartes hatte in dem Frankreich befreundeten Holland seine ersten Kriegsdienste genommen und später hier die heimliche Muße gefunden, aus der die Werke seiner neuen Lehre hervorgingen.

Von überall her sammelten sich in dieser Freistätte die anderswo unterdrückten und namentlich um des Glaubens willen verfolgten Geister. Dieser Zug war es, der schon im Anfang des siebzehnten Jahrhunderts die in Spanien von der Inquisition bedrohten Juden in Masse nach den Niederlanden führte, wo sie als „portugiesische Juden", wie sie genannt wurden, eine neue gesicherte Gemeinde gründeten, deren Mittelpunkt die Synagoge von Amsterdam war. Aus einer Bemerkung, die Spinoza selbst gelegentlich in seinem theologisch-politischen Tractat macht, läßt sich erklären, warum diese Juden vorzugsweise die portugiesischen hießen. Die Juden der pyrenäischen Halbinsel, so lautet die Bemerkung, wurden gezwungen entweder katholisch zu werden oder auszuwandern; die Convertiten erhielten in Spanien volle bürgerliche Rechte und vermischten sich mit der spanischen Nation; dagegen in Portugal blieben sie ausgeschlossen von der Theilnahme am Staat und abgesondert für sich, daher bewahrten sie hier ungemischt ihre Volkseigenthümlichkeit *).

*) Tractatus theologico-politicus. Cap. III.

In kurzer Zeit erhob sich die Schule in Amsterdam zu einem solchen Ansehen, daß sie als ein Hauptsitz des europäischen Judenthums gelten konnte. Es schien als ob die große Zeit des jüdischen Mittelalters, die sich während des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts in Spanien entfaltet hatte, jetzt noch eine Nachblüthe in den Niederlanden hervorbringen sollte. Um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts steht die neu gegründete Gemeinde in voller Macht und Bedeutung.

Das Asyl der Verfolgten erscheint leicht als ein Asyl überhaupt der freieren Geistesbewegung. Unter dem Schutz der niederländischen Freiheit, unabhängig und sicher gestellt gegen die kirchlich-politischen Mächte des Christenthums, selbst eine Hochschule jüdisch-orientalischer Weisheit und Gelehrsamkeit, übt die Synagoge von Amsterdam eine Anziehungskraft auch auf Solche aus, die mit dem Christenthum innerlich zerfallen und von kirchlichen Verfolgungen bedroht sind. Spanische Christen verlassen ihr Vaterland, um in Amsterdam zum Judenthum überzutreten. Einer derselben, Uriel Akosta, ist durch sein Schicksal eine tragische Person, durch seine Kämpfe innerhalb der Synagoge und die Verfolgungen von Seiten des jüdischen Glaubensfanatismus gewissermaßen ein Vorgänger Spinoza's geworden. Als er in Verzweiflung über den Haß seiner Glaubensgenossen ein freiwilliges Ende nahm, war Spinoza ein fünfzehnjähriger Knabe und unter den jüngeren Talmudisten Amsterdams der erste.

III.

Spinoza's Familie. Seine hebräische Bildung.

1. Die Eltern.

Innerhalb dieser portugiesischen Gemeinde wurde Baruch Spinoza (d'Espinosa) den 24. November 1632 zu Amsterdam

in einem Hause auf dem Burgwall in der Nähe der alten portugiesischen Synagoge geboren. Er hatte zwei Schwestern, Rebecka und Mirjam, von denen die erste unverheirathet blieb, die zweite einen ihrer Glaubensgenossen Samuel Carceris zum Manne nahm. Die Eltern waren ehrbare Handelsleute, die den einzigen Sohn, dessen außerordentliche Fähigkeiten sich früh bemerkbar machten, sorgfältig erziehen ließen und dem jüdischen Gelehrtenberuf widmeten.

Nach Lucas seien die Eltern nicht reich genug gewesen, um den Sohn Kaufmann werden zu lassen; nach Sebastian Kortholt habe sich der Sohn gegen den Willen des Vaters selbst zum Rabbiner bestimmt. Beide Erzählungen erscheinen wenig glaubhaft. Der Vermögensstand der Eltern, wie er auch beschaffen gewesen, hätte die kaufmännische Laufbahn des Sohnes nicht gehindert, und wie hätte ein frommer und glaubenseifriger Jude, wie Spinoza's Vater ohne Zweifel war, nicht gern in seinem Sohn ein künftiges Licht der Synagoge erblicken sollen, namentlich da er der geistigen Begabung dieses Sohnes gewiß sein konnte?

2. Die Rabbinenschule.

Wie dem auch sei, so viel steht fest, daß Baruch Spinoza die jüdische Gelehrtenlaufbahn ergriff und alle Stufen der Rabbinenschule durchlief von den Elementen des Hebräischen bis zu den heiligen Schriften des alten Testaments, insbesondere dem Pentateuch und den Propheten, von hier zum Talmud bis hinauf zu der Kenntniß der jüdischen Commentatoren und Scholastiker des Mittelalters, deren größter Maimonides war. Dieses ausgebreitete Gebiet jüdischer Theologie durchforschte Spinoza lernbegierig und mit rastlosem Eifer. Sein Lehrer war einer der

größten Talmudisten seiner Zeit, der erste Name unter den Rabbinern Amsterdams, selbst Gründer einer theologischen Schule, Saul Levi Morteira. Und in kurzer Zeit galt Spinoza als ein so hervorragender und gelehrter Schüler, daß er der Stolz seines Lehrers und die Hoffnung der Synagoge war.

3. Die Kabbala.

Neben dem alten Testament und dem Talmud studirte er die kabbalistischen Bücher, in denen eine spätere jüdische Weisheit ein theosophisches System ausgebildet hat, das sich zu dem mosaischen Glauben ähnlich verhält, als zum christlichen die Gnosis und zum griechisch-heidnischen der Neuplatonismus. Es ist bekannt, welche Bedeutung in dem Uebergange von der Scholastik zur Erneuerung der Philosophie die kabbalistische Lehre seit Pico von Mirandola und Reuchlin gehabt hat. Von dem theologischen Geiste des Mittelalters zu dem naturalistischen einer neuen Welterkenntniß bildete die Theosophie einen nothwendigen und wichtigen Durchgangspunkt, und gerade hier mischte sich die Kabbala bedeutungsvoll und wirksam in den wissenschaftlichen Entwicklungsgang des christlichen Geistes. So kam Spinoza an der Hand der jüdischen Literatur unwillkürlich bis an die Schwelle der neuen Philosophie. Ich will damit nicht sagen, daß die Kabbala für ihn selbst eine Art Vorschule zur Philosophie gewesen sei, noch weniger, daß die kabbalistischen Lehren ihn zu seiner eigenen geführt haben. Man hat von einem Zusammenhang dieser Art bisweilen gefaselt und den Philosophen Spinoza unter die Kabbalisten bringen wollen, damit er dem Judenthum, das ihn aus der Synagoge ausgestoßen, durch die heimliche Thür der Kabbala wieder zugeführt werde. Warum macht man nicht

auch Descartes zu einem Kabbalisten? Das ganze Gerede beweist nur, daß die Leute von dem eigentlichen Charakter der kabbalistischen Weisheit nichts verstehen und noch weniger von Spinoza's Lehre und seiner Geistesart. Sie wissen auch nicht, wie Spinoza selbst von den Kabbalisten geurtheilt hat. Hier ist seine Erklärung: „ich habe auch noch einige kabbalistische Schwätzer gelesen und mich nie genug über ihren Unsinn wundern können*)."

Er hatte die jüdische Theologie und Theosophie durchstudirt, und der letzte Erfolg war, daß er sich davon losriß, im Innersten unbefriedigt. Statt des Rabbiners war ein Skeptiker aus ihm geworden. Er dürstete nach Erkenntniß Gottes und der Natur, und dieser Durst blieb ungestillt durch das alte Testament, den Talmud und die Kabbala.

IV.

Der Bruch mit dem Judenthum.

1. Die Entfremdung.

Die ersten Philosophen der neuen Zeit haben es schwer, die Selbständigkeit zu erringen, welche das Werk der freien und voraussetzungslosen Erkenntniß verlangt. Ihre Jugend und Erziehung ist unter die Macht der Tradition gegeben, die mit einem geheiligten Ansehen und einer massenhaften Schulweisheit die Köpfe gefangen nimmt und die Geistesfreiheit bei Zeiten unterjocht. Descartes in der Jesuitenschule von La Flèche, Spinoza in der Rabbinenschule von Amsterdam! Jener ein Schüler des strengsten Ordens im Sinne der päbstlichen Autorität, dieser ein

*) Tract. theologico-politicus. Cap. IX. (Ed. Paulus I p. 297.)

Jünger des Talmud. Aber so soll es sein. Nur die schwer errungene Selbständigkeit ist die ächte. Beide haben gründlich gelernt, was sie lernen konnten; sie haben beide eine Meisterschaft über den erlernten Stoff erreicht, sie sind bewunderte Schüler gewesen, und im Ausgange ihrer Lehrjahre waren sie dem Geist der Schule, die sie erzogen, innerlich vollkommen entfremdet und in ihrem Urtheil weit überlegen.

Wir haben von Spinoza keine Selbstbekenntnisse weder mündlicher noch schriftlicher Art, die uns einen Blick gewähren könnten in die inneren Kämpfe, die er in der Rabbinenschule erlebt hat, wie er allmählich zu der Entscheidung in sich kam, die innerlich jede Geistesgemeinschaft zwischen ihm und der Synagoge aufhob.

Ich glaube nicht, daß diese Kämpfe stürmischer Natur waren. Dieser klare und helle Kopf suchte Licht und fand Dunkel; er wollte Wahrheit und Erkenntniß, und es mußte ihm, je reifer er wurde, um so deutlicher einleuchten, daß die gesammte jüdische Gelehrsamkeit ganz andere als wissenschaftliche Grundlagen hatte, daß die kabbalistischen Bücher von einer klaren Erkenntniß der Dinge weit entfernt und das mosaische Gesetzessystem überhaupt nicht bestimmt war, wissenschaftliche Einsichten zu gewähren. Diese Ueberzeugung hatte er mit aller Deutlichkeit gewonnen und sie hatte sich ruhig in ihm befestigt. Er hatte in den Schriften des alten Testaments eine Reihe von Widersprüchen erkannt, einen Mangel an Zusammenhang und Uebereinstimmung gefunden, der in seinen Augen das Ansehen nothwendig erschüttern mußte, welches der jüdische Glaube diesen seinen Urkunden zuschreibt. Solche Bedenken müssen in ihm schon erwacht sein, als er noch den Rabbinenberuf vor sich hatte. Denn er bemerkt in seinem theologisch-politischen Tractat ausdrücklich, nachdem er

seine Bedenken ausgeführt hat: „ich schreibe hier nichts, was ich nicht schon lange und längst bedacht habe*).“

Sein Erkenntnißbedürfniß strebt aus dem Rabbinenthum heraus und findet endlich das ersehnte Licht in den Werken Descartes'. Aus dem Talmudisten wird ein Philosoph, aus dem Skeptiker ein Cartesianer und zwar unter allen der scharfsinnigste und geistesmächtigste.

2. Die Conflicte.

Der Uebergang Spinoza's aus der jüdischen Theologie zu Descartes und der Philosophie, der sich in der Stille seines Gemüths vorbereitet und vollzieht, ist von einer gewaltsamen Katastrophe begleitet, die sein äußeres Leben erschüttert. Er geräth mit seinen Lehrern in Zwiespalt, und es kömmt zuletzt zum Bruch mit der Synagoge, die ihn als einen Abtrünnigen feierlich ausstößt.

Ueber die einzelnen Vorgänge, die dabei stattgefunden haben und der letzten Maßregel vorausgingen, sind wir nur wenig unterrichtet. So viel ist gewiß, daß die Synagoge Alles aufbot, um einen offenen Bruch zu vermeiden. Und auf der andern Seite darf man sicher sein, daß Spinoza nichts that, um eine solche Katastrophe herauszufordern, so wenig er dieselbe fürchtete. Es lag nicht in seiner Natur, gewaltsame Scenen herbeizuführen; noch weniger aber lag es in diesem Charakter, der in der Liebe zur Wahrheit seinen Schwerpunkt hatte, jemals ein Anderer zu scheinen als er war. Jede Art der Heuchelei war ihm unmöglich. Nachdem er innerlich die Geistesgemeinschaft mit der

*) Tract. theologico-politicus. Cap. IX.

Synagoge aufgegeben hatte, vermochte er nicht, sie noch äußerlich festzuhalten. Er wurde mit dem Besuch der Synagoge seltener und hörte auf ihren Cultus zu theilen.

Diese stille Absonderung war zunächst das einzig auffallende Zeichen seiner Geistesveränderung, das er gab. Doch war er in den Augen der Synagoge selbst zu bedeutend, ein Gegenstand schon zu gewichtiger Hoffnungen, als daß seine Absonderung nicht hätte bedenklich auffallen sollen. Man fürchtete, diesen vortrefflichen Kopf zu verlieren, vielleicht gar an die feindliche Religion.

Bedeutende Menschen erregen in dem Kreise, der sie umgiebt, immer den Neid solcher, die sie unwillkürlich verdunkeln und die sich ungern in Schatten gestellt sehen. Man darf sicher sein, daß unter den Glaubensgenossen Spinoza's, namentlich unter den gelehrten, die ihm zunächst standen, neidische Empfindungen genug erregt waren, die ihm auflauerten. Und unter den Leidenschaften, die den Verfolgungsgeist anfachen und erhitzen, bleiben auch die niedrigen Empfindungen nie aus, von denen der Neid die niedrigste, die ungerechteste und zugleich die thätigste ist.

Es scheint, daß man Spinoza zuerst aushorchen wollte, um seine eigentliche Gesinnung zu erforschen. Zwei angebliche Freunde übernahmen es aus freien Stücken oder auf höhern Wink, ihm die Schlinge zu legen. Sie brachten ihn in ein Gespräch über die Natur Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Realität der Engel. Er sollte ihnen sagen, ob Gott körperlicher Natur, die Seele unsterblich, die Engel wirkliche Wesen seien. Spinoza suchte das Gespräch zu vermeiden, indem er ihnen antwortete: „ihr habt ja Mosen und die Propheten!" Als man aber weiter und, wie es schien, mit wirklicher Wißbegierde in ihn drang, so erklärte er sich freimüthig und zeigte, wie man nach der Bibel

Gott wohl als körperlich, die Engel als Phantome, die Seele als bloßes Lebensprincip ansehen dürfe. Man suchte ihn noch öfter auszuholen, aber er blieb verschlossen.

Jetzt kamen schlimme Gerüchte über seinen Glauben in Umlauf, er wurde als gottloser Frevler verschrieen, als Verächter des mosaischen Gesetzes, von dem er gesagt haben sollte, daß es nur auf politische Zwecke, nicht auf Erkenntniß Gottes und der Natur gegründet sei. Er wurde vor die Schranken des jüdischen Glaubensgerichts gerufen, verhört, zur Buße aufgefordert und mit der Excommunication bedroht. Der Rabbi Morteira soll selbst nach der Synagoge geeilt sein und nach vergeblichen Versuchen, Spinoza zu bekehren oder zum Widerruf zu bewegen, seinen Lieblingsschüler mit Verwünschungen überschüttet haben. Die einzelnen Züge, mit welchen diese Scene von Boullainvilliers erzählt wird, sind offenbar falsch und erfunden. Man darf erwarten, daß sich Spinoza in jenem Glaubensverhör mit der größten Entschiedenheit und ohne alle Furcht erklärt hat, aber nicht mit dem schülerhaften und frechen Trotz, den ihm jene Erzählung in den Mund legt. Alle Bekehrungsversuche und alle Drohungen, die man anwendete, schlugen fehl.

Man griff zu einem anderen Mittel, um ihn wenn nicht dem Glauben doch wenigstens dem Namen des Judenthums noch zu erhalten. Die Rabbinen boten ihm ein Jahrgehalt von tausend Gulden, wenn er Jude bleiben und bisweilen die Synagoge besuchen wollte. Diese Thatsache steht fest. Spinoza selbst hat sie öfters dem Maler van der Spyck erzählt, von dem sie Colerus gehört hat. Er setzte hinzu, daß er diese Anerbietungen nie angenommen haben würde, wenn sie auch zehnmal größer gewesen wären, denn er sei kein Heuchler und suche nicht Geld, sondern Wahrheit.

Weder die Bekehrungsversuche noch die Drohungen noch die Bestechung konnten ihn bewegen. Schon waren die Leidenschaften gegen ihn dergestalt aufgeregt und erbittert, daß man anfing nach seinem Leben zu trachten. Wie Bayle berichtet, soll ihn beim Ausgang aus dem Theater ein Jude angefallen und mit einem Messerstich ins Gesicht verwundet haben. Spinoza selbst hat die Begebenheit anders erzählt und so hat sie Colerus von dem Maler van der Spyck vernommen. Eines Abends als er aus der alten portugiesischen Synagoge heraustritt, bemerkt er dicht neben sich einen Menschen mit dem Dolch in der Hand; er ist auf seiner Hut und weicht dem Stoß aus, der sein Kleid durchbohrt. Zum Andenken an dieses Erlebniß hat Spinoza das durchbohrte Kleid aufbewahrt. Diese so beglaubigte Thatsache ist nicht zu bezweifeln. Aber man möchte fragen, wie kam Spinoza dazu, mitten in diesen Conflicten noch die Synagoge zu besuchen? Seit dem Mordanfall konnte er sich in Amsterdam nicht mehr für sicher halten, und es ist wahrscheinlich, daß er schon damals eine Zuflucht außerhalb der Stadt gesucht hat.

3. Der Bannfluch.

Nachdem die Versuche, ihn zu gewinnen oder zu vernichten, fehlgeschlagen waren, blieb als letztes Mittel nur die Ausschließung aus der Gemeinde übrig, der förmliche Bannfluch. Die Form des jüdischen Anathems hat drei Grade: Niddui, Cherem, Schammatha. Der erste Grad verhängt eine Ausschließung auf gewisse Zeit, zunächst auf dreißig Tage, der zweite begleitet die Ausschließung mit Verwünschungen, der dritte verflucht den Frevler zu jeglichem Unheil. Die älteren Talmudisten unterscheiden nur zwei Grade und nehmen Cherem als den höchsten, während

Schammatha bei ihnen nur als ein anderer Ausdruck des ersten Grades gilt.

Das größte Verbrechen, dessen Spinoza schuldig erklärt wurde, ist die Blasphemie, die Verachtung des Gesetzes. Darum meint Colerus, daß es die Schammatha oder der große Bann war, den der alte Rabbi Chacham Abuabh*) öffentlich über Spinoza aussprach. Näheres über die Sache hat er nicht ermitteln können. Auch ist es ihm nicht gelungen, von den Söhnen des Rabbi die Urkunde der gegen Spinoza ausgesprochenen Bannformel zu erhalten; sie gaben vor, daß sie unter den Papieren ihres Vaters das Schriftstück nicht hätten auffinden können, aber es war klar, daß sie es nicht mittheilen wollten.

Erst in jüngster Zeit ist durch die Bemühung van Vloten's das merkwürdige Document ans Licht gezogen worden. Es war den 6. August 1656, als in der Synagoge zu Amsterdam folgender Bannfluch gegen Spinoza ausgesprochen wurde:

„Die Herrn des geistlichen Raths lassen euch wissen, daß sie, schon längst kundig der frevelhaften Gesinnungen und Aeußerungen des Baruch Spinoza, verschiedene mal und auch durch Versprechungen bemüht waren, ihn von seinen bösen Wegen abzulenken. Da sie aber nichts bei ihm ausrichten konnten, im Gegentheil seine durch That und Wort bekundeten schrecklichen Irrlehren und schamlosen Aeußerungen täglich mehr in Erfahrung brachten und dafür eine Menge glaubwürdiger Zeugen hatten, die in seiner Gegenwart ihr Zeugniß ablegten und ihn überführten, so haben sie vor den Rabbinen und unter deren Zustimmung den Beschluß gefaßt, diesen Spinoza mit dem Bannfluch zu belegen und aus dem Volk Israel auszustoßen unter folgendem Ana-

---

*) Nach Boullainvilliers war es Morteira selbst.

them. Nach dem Urtheil der Engel und Heiligen verbannen, verstoßen, verdammen und verfluchen wir den Baruch Spinoza unter Zustimmung des geistlichen Tribunals und unter Beistimmung jeder heiligen Gemeinschaft, im Angesichte der heiligen Bücher mit den sechshundert dreizehn darin enthaltenen Vorschriften, mit dem Bann, den Josua über Jericho ausgesprochen, mit dem Fluch, womit Elisa die Knaben verflucht hat, mit allen Flüchen, die im Buch des Gesetzes geschrieben stehen: er sei verflucht bei Tag und sei verflucht bei Nacht; er sei verflucht, wenn er schläft, und sei verflucht, wenn er aufsteht; er sei verflucht bei seinem Ausgang und sei verflucht bei seinem Eingang! Der Herr wolle ihm nie verzeihen! Er wolle seinen Grimm und Eifer fortan gegen diesen Menschen lodern lassen und ihn mit allen Flüchen beladen, die im Buch des Gesetzes geschrieben stehen! Er wird seinen Namen vertilgen unter dem Himmel und wird ihn trennen zu seinem Unheil von allen Stämmen Israels mit Allem was verflucht ist im Buch des Gesetzes. Ihr aber, die ihr dem Herrn eurem Gotte anhängt, seid alle heute gegrüßt! Hütet euch, daß niemand ihn mündlich, niemand schriftlich anrede, niemand ihm etwas Gutes erweise, niemand mit ihm unter einem Dach, niemand vier Ellen weit von ihm stehen bleibe, niemand etwas lese, das er gemacht oder geschrieben."

Spinoza war abwesend, als die Synagoge diese Verwünschungen über ihn ergoß. Er empfing das Urtheil schriftlich und erwiderte es durch einen Protest in spanischer Sprache, der uns leider verloren ist. Im Uebrigen ließ er die Sache, wie sie lag. Er war in seine Gedanken vertieft und bekümmerte sich wenig um die Bannflüche eines Glaubens, der ihm gänzlich werthlos geworden. Was galten ihm noch die Rabbinen gegen Descartes? In ihm hatte er den Lehrer gefunden, den sein Geist und

Wahrheitssinn brauchte. Er hörte jetzt auf, Jude zu sein, und vertauschte den jüdischen Namen Baruch mit dem gleichbedeutenden lateinischen Benedictus. So nennt er sich in seinen Briefen und Schriften.

4. Das Leben in der Verborgenheit.

Aufenthaltsorte.

Wenn der Erzählung, aus der Boullainvilliers geschöpft hat, zu trauen ist, so war die Aufregung in der jüdischen Gemeinde nach der Ausstoßung Spinoza's keineswegs gestillt und namentlich die Rachsucht der Rabbinen nicht befriedigt. Vor Allen war es Morteira selbst, der in der Verfolgung des abtrünnigen Jüngers sich gar nicht genugthun konnte. Im Bunde mit den christlichen Geistlichen der Stadt, die in Spinoza einen Glaubensfrevler sahen und den Haß der Rabbinen mitempfanden, habe Morteira die Obrigkeit von Amsterdam dazu gebracht, daß sie zur Aufrechthaltung der Ordnung und Autorität Spinoza auf einige Monate aus der Stadt verbannte. Colerus weiß nichts davon. Auch ist die Sache wenig glaubhaft, da Spinoza zur Zeit des Bannfluchs Amsterdam schon verlassen hatte.

Von jetzt an lebte er in der tiefsten Einsamkeit. Die nächsten Jahre von 1656—1661 wohnte er in der Nähe von Amsterdam in einem abgelegenen Landhause an der Straße nach Ouwerkerke, wo er bei einem Freunde gastliche Zuflucht fand. Dieser Freund gehörte zu den in den Niederlanden unterdrückten Protestanten, den Arminianern oder Remonstranten, welche die Synode von Dortrecht verdammt hatte. Bekanntlich waren unter den theologischen und kirchlichen Gegnern der Arminianer auch die Feinde Descartes' und seiner Schule. Eine zweite

Synode von Dortrecht hatte den Cartesianismus verdammt in demselben Jahr, als die Juden Spinoza verstießen. Der verfolgte Jude fand ein Asyl bei dem verfolgten Christen. Viele Arminianer waren ausgewandert; die in den Niederlanden zurückgebliebenen bildeten eine stille Gemeinde ohne Geistliche; sie nannten sich Collegianten, hatten ihren Hauptsitz in Rhynsburg nahe bei Leyden, woher sie auch „Rhynsburger" hießen, und vermischten sich später mit den arminianisch gesinnten Mennoniten. Der religiösen Denkweise dieser Leute, die sich ohne jede Art kirchlichen Zwangs strenge Sittenreinheit zur Pflicht machten, konnte sich Spinoza verwandt fühlen; es war die einzige religiöse Secte, mit der er noch in Berührung kam und wo der Fluch seiner früheren Glaubensgenossen keinen Wiederhall fand. Jene Schriften und Briefe, die van Vloten jüngst herausgegeben, sind in dem Waisenhause der Collegianten zu Amsterdam entdeckt worden.

Vielleicht ist die Sympathie, welche Spinoza für diese stille Gemeinde empfand, mit ein Beweggrund gewesen, daß er seinen Gastfreund nach Rhynsburg begleitete und sich hier die nächsten Jahre aufhielt*). Im Mai des Jahres 1664 begab er sich nach Voorburg beim Haag, wo er im Hause des Malers Daniel Tydeman wohnte und bis in das Jahr 1669 blieb. Dann ließ er sich auf die Bitten seiner Freunde im Haag selbst nieder. Hier wohnte er zuerst auf dem Veerkay in Pension bei der Wittwe van Velden, in einem kleinen Stübchen des zweiten Stockwerks ganz am Ende des Hinterhauses. In demselben Zimmer hat später Colerus gewohnt und die Biographie Spi-

*) Es ist ein Irrthum, wenn ihn Colerus erst im Jahr 1664 nach Rhynsburg kommen und nur einen Winter dort bleiben läßt, denn es ist sicher, daß Oldenburg schon im Jahr 1661 Spinoza in Rhynsburg besucht hat. Epist. I.

noza's geschrieben. Um sich ökonomisch noch mehr einzuschränken als das Leben in der Pension ihm erlaubte, zog er in das Haus des Malers van der Spyck (1671), wo er selbst seinen kleinen Haushalt besorgte. Hier ist er bis zu seinem Tode geblieben.

Kehren wir jetzt zu der Bildungsgeschichte des Philosophen zurück, die wir in ihrem jüdischen Verlaufe kennen gelernt haben.

V.

Spinoza's philosophische und lateinische Bildung.

1. Das Studium Descartes'.

Wir können nicht genau bestimmen, in welchem Zeitpunkte Spinoza mit den Werken Descartes' bekannt wurde. Gewiß ist, daß er in der Rhynsburger Zeit bereits über den Meister hinausgegangen und mit dem Hauptwerk der eigenen Lehre beschäftigt war. Schon im Jahre 1661, also in der ersten Zeit seines Aufenthalts in Rhynsburg, schickte er seinem Freunde Heinrich Oldenburg in London ein Bruchstück der Ethik. Und zwei Jahre später finden wir, daß einer seiner jüngeren Freunde in Amsterdam, Simon Vries, die Ethik in der Handschrift liest*).

Nehmen wir nun an, daß offenbar mehrere Jahre nöthig waren, um Descartes zu studiren, zu durchdringen, selbst den höheren Standpunkt zu gewinnen und auszubilden, so werden wir nicht zu weit zurückgreifen, wenn wir den Anfang seiner cartesianischen Studien in die letzte Zeit der rabbinischen verlegen und dem Zerwürfniß mit der Synagoge voraussetzen. Bloße Zweifel, die in ihm aufgetaucht waren, hätten ihm den Rabbinen

*) Epist. II (an Oldenburg). Epist. XXVI (von Simon Vries).

gegenüber eine so feste und unerschütterliche Haltung nicht geben können, als womit er ihre Bekehrungsversuche scheitern ließ, ihre Versprechungen zurückwies, ihre Drohungen und Flüche ruhig hinnahm und ertrug. Er war kein schwankendes Rohr, wie Uriel Akosta! Seine Zweifel hatten die sichersten Stützpunkte, sie waren unumstößlich und seine Ueberzeugungen gewiß, als er dem Judenthum absagte. Damals schon war sein Kopf von den Ideen Descartes' erfüllt und geläutert. Er trug eine lichte Welt in sich und ließ es ruhig geschehen, daß die trübe Welt ihre Blitze nach ihm schleuderte.

2. Die lateinische Sprache.

Aber das Studium der Werke Descartes', namentlich der beiden grundlegenden, der Meditationen und Principien, setzte die Kenntniß der lateinischen Sprache voraus. Spinoza mußte diese Sprache schon verstehen, um die Handschriften Descartes' leicht und schnell zu durchdringen; er mußte sie wie eine zweite Muttersprache sich angeeignet haben, um selbst seinem Zeitalter und der Welt ein Lehrer der Philosophie werden zu können. Und er hat sich diese Bildung in einem bewunderungswürdigen Grade erworben. Denn die lateinische Form seiner Schriften ist so klar und durchsichtig, dem Inhalte jedesmal so vollkommen entsprechend und angemessen, in ihrem Gepräge so sicher und fest, daß sie in der Bedeutung, in der allein dieses Wort gelten sollte, classisch in ihrer Art genannt werden darf.

Wenn wir nun seine cartesianischen Studien schon unter den Motiven erblicken, die den Bruch mit dem Judenthum und der Synagoge entschieden haben, so müssen wir annehmen, daß die lateinische Bildung Spinoza's diesem Zeitpunkte vorausgeht.

In seinem fünfzehnten Jahre ist er ein ausgemachter Talmudist. Bis dahin war seine Bildung ungetheilt jüdisch. Er steht in seinem vierundzwanzigsten Jahre, als ihn die Synagoge verdammt und sein Geist schon in den Einsichten der Lehre Descartes' lebt. In die Zwischenzeit fällt seine lateinische Bildung, die er natürlich außerhalb der Rabbinenschule empfing. Er lernte die Sprachen leicht und hatte einen nicht geringen Umfang in der Kenntniß und dem Gebrauche fremder Idiome. Von den neueren Sprachen verstand er portugiesisch, spanisch, italienisch, französisch, holländisch, deutsch. Dazu kam die vorzügliche Kenntniß des Hebräischen, worin er selbst eine Grammatik auf neuen Grundlagen entwarf; dazu die lateinische Sprache.

Das Interesse für die letzte führte ihn in die Schule eines Mannes, der nicht bloß seine lateinische Bildung gefördert, sondern auch seine wissenschaftliche Geistesentwicklung mitbestimmt hat, in dessen Umgange seine Abneigung gegen das Judenthum genährt und Spinoza vielleicht zuerst auf die Philosophie und Descartes hingewiesen wurde.

VI.

Der Verkehr mit van den Ende.

1. Franz van den Ende.

Den ersten lateinischen Unterricht empfing Spinoza von einem Deutschen, dessen Name unbekannt ist. Die höhere lateinische Bildung verdankt er dem Arzt Franz van den Ende in Amsterdam, der als gelehrter Humanist bekannt und als philologischer Lehrer allgemein gesucht war. Die reichsten Leute der Stadt ließen ihre Söhne von ihm unterrichten. Die Liebe zur Literatur des classischen Alterthums, worin er sich heimisch fühlte, hatte im

Bunde mit den Naturwissenschaften, die er als Arzt betrieb, den Geist dieses Mannes den Glaubensvorstellungen seiner Kirche ganz entfremdet. Er war ein Freigeist, der nicht bloß durch seine humanistische Bildung, sondern auch durch seine naturalistische Denkweise auf die Gemüther seiner Zöglinge einwirkte. Sein Unterricht wurde verdächtig, und man entdeckte endlich, sagt Colerus, daß er in den jungen Leuten, die man ihm anvertraut hatte, den Saamen des Atheismus ausstreute. „Das ist eine Thatsache," setzt er hinzu, „die ich, wenn es nöthig sein sollte, durch das Zeugniß mehrerer ehrbarer Leute, die noch leben, beweisen könnte. Diese guten Seelen segnen noch heute ihre Eltern im Grabe dafür, daß diese sie den Händen eines so verderblichen und gottlosen Lehrers entzogen und bei Zeiten der Schule des Satans entrissen haben."

Es ist nach alle dem sehr wahrscheinlich, daß Spinoza unter dem Einfluß dieses Mannes sich nicht bloß im Latein vervollkommnete, sondern zugleich zu der Richtung auf die Naturwissenschaften angeregt wurde, die ihn zu Descartes hinführte. Von seiner hebräischen zu seiner cartesianischen Bildung ist durch die lateinische der Uebergang vermittelt, und hier ist in dem Leben Spinoza's der Einfluß Franz van den Ende's wichtig gewesen*).

*) Boullainvilliers erzählt, daß van den Ende sein Haus und seinen Unterricht Spinoza unter der Bedingung angeboten habe, daß dieser ihn später gleichsam als Hülfslehrer unterstützen sollte, wenn er die dazu nöthige Bildung erreicht habe. Sein Haus kann van den Ende ihm wohl nur als Asyl angeboten haben in dem Zeitpunkte, wo Spinoza eine solche Zuflucht bedurfte, n a ch dem Bruch mit der Synagoge. Diese Einladung setzt offenbar eine nähere Bekanntschaft zwischen Beiden voraus, die wohl nur stattfinden konnte, wenn Spinoza schon eine Zeitlang in der Schule van den Ende's gewesen war. In keinem Falle kann sein Verhältniß zu dem gelehrten Arzt erst nach dem Bruch mit der

Die letzten Lebensjahre des gelehrten Arztes waren abenteuerlich und sein Ende sehr tragisch. Nachdem er in Holland wahrscheinlich durch den Ruf eines Atheisten, in den er gekommen war, die Geltung bei den Leuten und seinen Lebensunterhalt verloren hatte, ging er nach Frankreich, wo er einige Zeit sein medicinisches Geschäft trieb und zuletzt wegen eines politischen Verbrechens am Galgen endete (1672). Ein Gerücht ging, daß er ein Attentat auf das Leben des Dauphin gemacht habe. In Wahrheit hatte er theilgenommen an einer politischen Verschwörung, die den Zweck hatte, die Normandie und Bretagne in Aufstand zu bringen und den Holländern auszuliefern. Rohan und La Truaumont standen an der Spitze und brauchten als Werkzeug, wie de la Fare in seinen Memoiren erzählt, „einen holländischen Schulmeister." Van den Ende hatte dabei das patriotische Interesse, dem Könige von Frankreich, der damals die Niederlande bekriegte, in seinem eigenen Reich eine Diversion zu machen.

2. Clara Maria van den Ende.

Spinoza fand in dem Hause seines Lehrers außer den Bildungsobjecten und Anregungen, die er empfing, noch eine andere Anziehungskraft, die sein Herz ergriff. Van den Ende hatte eine einzige Tochter Clara Maria, die an der gelehrten Bildung

---

Synagoge begonnen haben, denn damals war sein Wohnort nicht mehr Amsterdam; auch nicht wenige Zeit vorher, denn sonst wäre der Zeitraum für seine lateinische Bildung zu kurz. So ist auch in diesem Punkte die Erzählung, aus der B. geschöpft hat, unsicher und verworren. In dem Zeitpunkte, wo van den Ende sein Haus als Asyl dem verstoßenen Spinoza anbieten konnte, ist es unmöglich, daß er ihm erst seinen Unterricht angeboten hat.

ihres Vaters theilnahm und die lateinische Sprache so vortrefflich verstand, daß sie in Abwesenheit des Vaters die Zöglinge selbst unterrichten konnte. Sie war nicht schön, aber geistvoll, fähig, heiteren Sinnes, kundig der Musik, und diese Reize gewannen die Liebe Spinoza's. Er selbst hat es später oft bekannt, daß er sie geliebt und die Absicht gehabt habe, sie zu heirathen.

In einem andern Schüler van den Ende's, Namens Kerckrinck, hatte er einen Nebenbuhler, der den Preis davontrug mit Hülfe eines Halsbandes, das er seiner Lehrerin schenkte. Sie wurde Kerckrinck's Frau, nachdem dieser zum Katholicismus übergetreten. So erzählt Colerus die Sache mit Hinweisung auf Bayle und Sebastian Korthoit. Der letztere weiß nichts von einer Liebe Spinoza's, sondern nur daß er im Latein von einem Mädchen unterrichtet worden sei zugleich mit Kerckrinck aus Hamburg, der später die Lehrerin geheirathet habe. Dagegen sagt Colerus nicht ausdrücklich, daß Spinoza ihr Schüler gewesen sei, sondern nur daß er sie häufig zu sehen und zu sprechen Gelegenheit gehabt und so die Neigung zu ihr gefaßt habe. Freilich scheint es, daß auch Colerus das Zusammensein beider sich mit dem Unterricht Spinoza's in Verbindung dachte.

Ein Theil dieser Erzählung zerfällt in nichts vor den chronologischen Thatsachen, die neuerdings van Vloten aus den Heirathsregistern von Amsterdam erhoben hat. Die Ehe zwischen Dirck Kerckrinck und Clara Maria van den Ende wurde den 5. Febr. 1671 geschlossen. Damals war Kerckrinck zweiunddreißig Jahr alt und seine Braut siebenundzwanzig. Zur Zeit des Bannfluchs war Clara Maria zwölf Jahr; nach dieser Zeit kann van den Ende nicht mehr Spinoza's Lehrer gewesen sein, also ist es unmöglich, daß dessen Tochter jemals seine Lehrerin war. Ja es ist sogar schwer, für die Liebe Spinoza's selbst die Zeit aus-

findig zu machen. So lange er in Amsterdam lebte, war die Tochter van den Ende's ein Kind; als er die Nähe Amsterdams für immer verließ, war sie sechszehn Jahr alt. Da nun Spinoza selbst, wie Colerus gewiß glaubwürdig berichtet, öfter von seiner Neigung gesprochen hat, so müssen wir annehmen, daß er nach dem Bannfluch und nach seiner Entfernung von Amsterdam noch längere Zeit hindurch besuchsweise mit dem Haus van den Ende's verkehrte. Von jenem Landhause aus zwischen Amsterdam und Ouwerkerke war der Verkehr mit den Freunden in Amsterdam leicht, und er ist in den Jahren von 1656—1660, wo er sich dort aufhielt, gewiß oft nach der Stadt gekommen. Auch wissen wir aus seinen Briefen, daß er von Rhynsburg und Voorburg aus Reisen nach Amsterdam machte und dort wochenlang blieb. So im Herbst 1661, im April 1663, Ende März 1665*). In diesen Jahren mußte Spinoza die Neigung ernsthaft gefaßt und an eine Verbindung mit der Tochter seines Lehrers gedacht haben. Merkwürdig aber, daß in seinen Briefen der Name van den Ende nirgends vorkömmt.

Das Glück dieser Liebe, wenn Spinoza jemals leidenschaftlich davon ergriffen war, ist ein flüchtiger Traum gewesen, dem schnell die Entsagung für immer folgte, die für das Gemüth dieses Mannes kein schweres Schicksal, sondern die ihm gemäße dauernde Grundstimmung war. In einem solchen Gemüth haben die Leidenschaften keine stürmische und niederschlagende Herrschaft. Man darf sich die Liebe und die Entsagung Spinoza's nicht nach Art sentimentaler Empfindungen vorstellen. Die Leiden der Liebe passen nicht für diesen Kopf. Er ist zu hell, um

*) Epist. IV und IX (an Oldenburg). Ep. XXXVIII (an Blyenbergh).

von den Leidenschaften verdunkelt zu werden. Darum ist diese Liebe kein glücklicher und ergiebiger Gegenstand für einen Roman, denn um daraus eine empfindsame Herzensgeschichte zu machen, muß man den Kopf Spinoza's vergessen, und was bleibt dann von Spinoza noch für den Roman übrig?

VII.

Spinoza's Charakter und Lebensweise.

1. Unabhängigkeit und Einsamkeit.

Die Mittel waren erschöpft, welche seine Feinde gegen Spinoza aufzubieten vermochten; sie hatten nacheinander versucht die Bestechung, den Meuchelmord, das Anathem und die Verbannung, die er genöthigt wurde freiwillig zu wählen, wenn man nicht förmlich ein Edict dieser Art gegen ihn aussprach. Nie ist ein selbständiges Leben schwerer erkämpft, nie reiner und stiller geführt worden als hier, wo ein Mensch mit seinen Eltern, seiner Gemeinde, seinem Glauben und dem gewöhnlichen Glücke des Lebens brechen mußte, um seinen Gedanken leben zu können, und diese Schicksale so hinnimmt und erträgt, daß seine Gemüthsruhe nicht darunter leidet.

Die ererbte Religion hat ihn verworfen und er sie. Einem andern Glauben tritt er nicht bei; keiner der in der Welt geltenden Religionen gehört er mehr an, auch nicht äußerlich dem Scheine nach, denn er verschmäht den Schein; er hat die Grundlagen verlassen, auf denen die menschlichen Gemeinschaften ruhen; er ist wie losgerissen von dem Bande der menschlichen Gesellschaft: er ist vollkommen unabhängig und vollkommen einsam! Diese Unabhängigkeit und diese Einsamkeit hat er sich bis zum letzten Athemzuge gewahrt, nachdem er sie dem Schicksale mit

unbeugsamer Beharrlichkeit abgerungen. Sie waren sein einziges und größtes Gut, die Lebensform, in der sein Geist sich wohl fühlte, der einfache und ächte Ausdruck seines Charakters.

2. Lebenserwerb.

Bis in die kleinsten Züge auch der äußeren Lebensart hinein hat sich dieser Charakter so fest und bestimmt ausgeprägt, daß man überall dieselbe einfache und lautere Grundform wiedererkennt. Er mußte selbst seinen Lebensunterhalt verdienen als erste Bedingung eines unabhängigen Daseins; denn was hilft alle Geistesfreiheit, wenn man ohne fremde Hülfe nicht existiren kann? Eine weise Vorschrift des Talmud macht den jüdischen Gelehrten zur Pflicht, daß sie neben ihrer Wissenschaft ein Handwerk oder eine mechanische Kunst lernen, in deren Uebung sie sich von den geistigen Anstrengungen in Erforschung der Schrift erholen sollten. Da der Geist nicht fortwährend thätig sein könne, so erschien gerade für die Talmudisten eine solche Nebenbeschäftigung nothwendig, damit in ihrem Leben der Müssiggang, diese Quelle übler Gewohnheiten, keinen Raum finde.

Zu diesem Zweck hatte Spinoza freilich nicht nöthig, die Vorschrift des Talmud zu erfüllen. Er brauchte neben der Philosophie, die sein innerer und wahrer Beruf war, ein Geschäft, das ihn ernährte; und er wußte auch dieses Geschäft mit seinen mathematischen und naturwissenschaftlichen Interessen zu verbinden. Er erlernte die Kunst optische Gläser zu schleifen, mit der sich auch Descartes, wie wir wissen, viel und eifrig unter den Vorstudien zu seiner Dioptrik beschäftigt hat*). Und er soll, wie

---

*) Meine Gesch. der neuern Philosophie. (Zweite Auflage) I. Bd. Theil I. Erstes Buch. Cap. V S. 167 und 168.

Colerus versichert, ein so geschickter Optikus gewesen sein, daß seine Gläser von allen Seiten gesucht wurden. Noch aus seinem Nachlasse wurden eine Menge solcher Gläser zu guten Preisen verkauft.

Daneben hatte er die Liebhaberei zu zeichnen und er soll sich gern im Porträt versucht haben, natürlich nicht um ein Geschäft daraus zu machen. Colerus selbst hat ein Heft solcher Handzeichnungen gesehen, eine Art Album, worin Spinoza Personen seiner Bekanntschaft porträtirt hatte, unter andern sich selbst, — wie es schien als Masaniello. Es muß eine heitere Laune gewesen sein, in der sich Spinoza den Scherz machte, die eigenen Züge in dem Bilde des neapolitanischen Fischers vorzustellen.

3. Uneigennützigkeit.

Man kann nicht unabhängig sein, wenn man eigennützig ist. Denn der Eigennutz ist gewinnsüchtig und liebt den Gewinn am meisten, der ihm ohne Mühe als Geschenk zufließt. Nichts wird dem Eigennützigen leichter als das Annehmen, das Existiren auf fremde Kosten, womit unwillkürlich dem Empfänger sich Verpflichtungen aufdrängen, welche die Unabhängigkeit gefährden. Selbst wenn mit den Wohlthaten und Gunstbezeugungen Anderer gar keine Verpflichtungen verbunden sind, so verliert man doch in den eigenen Augen das sichere Bewußtsein seines unabhängigen Daseins. Darum ist ein feines Gefühl eigener Unabhängigkeit so spröde gegen das Annehmen fremder Gunst.

Ich will damit nicht sagen, daß Spinoza's vollkommene Uneigennützigkeit nur seiner Unabhängigkeit dienen wollte, aber sie kam dieser zu gute und war selbst in seiner Natur begründet, die nichts von den Dingen begehrte, die dem menschlichen Eigen-

nutz wichtig sind. Sogar gegen die wohlgemeinten Anerbietungen seiner Freunde verhielt er sich ablehnend. Einer seiner treuesten Freunde und Schüler war Simon Vries in Amsterdam. Dieser bot ihm ein Geschenk von zweitausend Gulden, das Spinoza zurückwies, weil er es nicht brauchen könne und ihm der Besitz unbequem sein würde. Als Simon Vries dem Tode nahe war, wollte er, selbst kinderlos und unverheirathet, seinen Freund zum einzigen Erben seines Vermögens einsetzen; Spinoza schlug die Erbschaft aus und bat, daß er sie dem eigenen Bruder hinterlassen möge; selbst das kleine Jahrgehalt, welches dieser Bruder ihm zahlen sollte, setzte er auf eine weit geringere Summe herunter.

Das väterliche Erbtheil machten ihm die Schwestern streitig. Er ließ sein Recht gerichtlich entscheiden und nachdem es festgestellt war, schenkte er den Schwestern freiwillig seinen Antheil. Einst bat ihn einer seiner Freunde, der ihn ärmlich gekleidet fand, ein besseres Kleid von ihm anzunehmen; Spinoza dankte mit den Worten: wozu eine kostbare Hülle für ein werthloses Ding?

4. Bedürfnißlosigkeit.

Er verdiente so viel als er brauchte. Mehr wollte er nicht haben, und er brauchte unendlich wenig. Es giebt für die äußere Unabhängigkeit keinen besseren Schutz als die Bedürfnißlosigkeit. Diese Tugend besaß Spinoza im höchsten Grade. In dieser Rücksicht erinnert er an die Vorbilder großartiger Einfachheit unter den Philosophen des Alterthums. Man hat ihm nachgerechnet, daß sein täglicher Lebensunterhalt etwa zwanzig Pfennige kostete.

Seine Oekonomie war die sparsamste. Den geringen Haushalt, den er in den letzten Jahren selbst führte, hielt er sorgfältig geordnet, und die kleinen Schulden, die während eines Viertel-

jahrs aufliefen, wurden pünktlich mit dem Tage bezahlt. Auch seine Kleidung war arm und eher vernachlässigt als gepflegt.

Wer sorgenfrei sein will, muß bedürfnißlos sein können. Spinoza hatte sein Leben auf das kleinste Maß menschlicher Bedürfnisse zurückgeführt und dadurch fähig gemacht, sich ganz der Erkenntniß der Wahrheit hinzugeben. Was er sich in der That sparen wollte, war nicht Geld, sondern Bedürfnisse und Sorgen, die den Geist gefangen nehmen und in einen elenden Zustand bringen. Seine Lebensart war die richtige Methode, um die Gemüthsruhe zu sichern und sich in kürzester Form mit der Welt abzufinden.

5. Stillleben.

In dem Verkehr mit seinen Hausgenossen war er freundlich und sanft, theilnehmend an ihren Schicksalen, keinem jemals lästig, in seinen Gesprächen mild und friedfertig. In diesem Sinne liebte er es, mit seinen Hausfreunden bisweilen über die Sonntagspredigt zu sprechen, die sie gehört hatten. Die Hauptsache in der Religion sei ein frommes, friedfertiges und ruhiges Leben. Auf diesen Satz kam er gern zurück und ließ im Uebrigen die Glaubensvorstellungen der Anderen unangefochten.

Ich gebe mit den Worten des Colerus ein kleines Bild seines häuslichen Stilllebens. „Er blieb den größten Theil des Tages ruhig auf seinem Zimmer. Wenn er sich bisweilen von seinen tiefen Meditationen zu ermüdet fand, so kam er herunter, um sich zu erholen, und sprach mit den Hausgenossen von den gewöhnlichsten Dingen, selbst von Kleinigkeiten. Manchmal zerstreute er sich bei einer Pfeife Taback, oder wenn er sich eine etwas längere Erholung gönnen wollte, so fing er Spinnen, die er mit einander kämpfen ließ, oder Fliegen, die er in ein Spinnen-

netz warf, und betrachtete dann den Kampf dieser Thiere mit so viel Vergnügen, daß er bisweilen laut lachte. Er beobachtete auch die Theile der kleinsten Insecten unter dem Mikroskop und zog daraus Schlüsse, die seinen physikalischen Einsichten dienten."

6. Der Ruf nach Heidelberg.

Wie er seine Armuth behalten und nicht vertauscht hat gegen die Erbschaft des reichen Freundes, so blieb er seiner Einsamkeit treu, als ihm wenige Jahre vor seinem Tode durch einen ehrenvollen Ruf eine öffentliche philosophische Wirksamkeit angeboten wurde.

Der Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz, der Bruder jener geistvollen und gelehrten Fürstin, der Descartes sein Hauptwerk gewidmet hatte*), wünschte Spinoza für seine Landesuniversität Heidelberg zu gewinnen. Er ließ durch den Professor Fabricius dem Philosophen im Haag den Lehrstuhl der Philosophie in Heidelberg antragen unter Ausdrücken der größten Anerkennung.

Fabricius schrieb den 16. Februar 1673 an Spinoza: „Seine Durchlaucht der Kurfürst von der Pfalz, mein gnädigster Herr, hat mir befohlen, an Sie, der Sie zwar mir bisher nicht bekannt, aber bei Seiner Durchlaucht vorzüglich empfohlen sind, zu schreiben und anzufragen, ob Sie an seiner berühmten Universität eine ordentliche Professur der Philosophie anzunehmen geneigt wären. Sie werden die Jahresbesoldung der ordentlichen Professoren erhalten. Nirgends wo anders können Sie einen Fürsten finden, der ausgezeichneten Geistern, unter deren Zahl er Sie

*) Meine Gesch. d. neuern Philos. (Zweite Aufl.) I. Bd. 1. Theil. Erstes Buch. Cap. VIII S. 216—223.

rechnet, günstiger gesinnt ist. Auch werden Sie die vollste Freiheit zu philosophiren haben und diese Freiheit nach dem Vertrauen des Fürsten nicht mißbrauchen zur Störung der öffentlich geltenden Religion. Ich füge nur noch hinzu: wenn Sie hierher kommen, so werden Sie sich eines ächt philosophischen Lebens erfreuen; es müßte denn Alles anders ausfallen, als wir hoffen und erwarten."

In der That kam die Sache anders; denn Spinoza lehnte den Ruf ab. Er antwortete den 30. März 1673: „Wenn ich jemals den Wunsch gehabt hätte, ein akademisches Lehramt zu übernehmen, so hätte ich kein anderes wünschen können, als welches Seine Durchlaucht der Kurfürst von der Pfalz mir durch Sie anbietet, besonders wegen der Freiheit zu philosophiren, die mir der Fürst einzuräumen geruht, um davon zu schweigen, daß ich mir schon längst gewünscht habe, unter der Herrschaft eines Fürsten zu leben, dessen Weisheit die Welt bewundert. Da ich nun aber niemals die Neigung gehabt habe, öffentlich zu lehren, so kann ich mich nicht dazu entschließen, diese vorzügliche Gelegenheit zu ergreifen, obwohl ich die Sache lange bei mir erwogen habe. Mein erstes Bedenken ist, daß ich der Fortbildung der Philosophie entsagen muß, wenn ich meine Zeit dem Unterricht der akademischen Jugend widme. Dann ist ein zweites Bedenken, daß ich nicht weiß, in welche Grenzen jene Freiheit zu philosophiren eingeschlossen sein soll, damit man nicht meine, daß ich die öffentliche Religion stören wolle. Denn der Zwiespalt entspringt nicht aus dem feurigen Eifer für die Sache der Religion, sondern aus den mannigfachen Leidenschaften und dem zanksüchtigen Eifer der Leute, die Alles, auch das richtig Gesagte, zu verkehren und zu verdammen pflegen. Da ich alle diese Erfahrungen schon in meinem privaten und einsamen Leben gemacht

habe, so würde ich sie in einer solchen öffentlichen Stellung noch viel mehr zu befürchten haben. Es ist also nicht, wie Sie sehen, die Hoffnung auf ein besseres äußeres Lebensloos, die mich zurückhält, sondern die Liebe zur Ruhe, die ich noch einigermaßen bewahren zu können glaube, wenn ich mich aller öffentlichen Lehrthätigkeit enthalte *)."

7. Furchtlosigkeit.

Eine Empfindung war ihm ganz fremd: die Todesfurcht, dieser größte Feind der menschlichen Seelenruhe. Und da ihn diese Furcht nie störte, so war er überhaupt furchtlos. Sein sittlicher Muth war so stark und unerschütterlich, daß der körperlich schwächliche und durch Krankheit aufgeriebene Mann selbst vor äußeren, sinnbetäubenden Gefahren nicht zurückbebte. Er gab davon eine merkwürdige Probe, die van der Spyck miterlebt und dem Colerus erzählt hat. Man sollte nicht meinen, daß Spinoza, der so still für sich lebte, allen Welthändeln entrückt, jemals einem mordgierigen Pöbelauflauf hätte ausgesetzt sein können. Aber der Pöbel ist stets derselbe, ein wüster Haufe blinder Leidenschaften.

Es war die Zeit des französisch-niederländischen Krieges, der die Gemüther in Holland aufs äußerste gegen die republikanische Partei und alle vermeintlichen Franzosenfreunde erbitterte. Der Name „Franzosenfreund" genügte, um gesteinigt zu werden. Im August des Jahres 1672 hatte der Pöbel im Haag die Brüder Witt, die Häupter der Republikaner, in Stücke gerissen. Nun traf es sich im folgenden Jahr, daß der Oberst eines französischen Regiments in Utrecht, Namens Stoupe, der sich für

*) Epist. LIII. LIV.

Spinoza's Schriften und besonders für den jüngst erschienenen theologisch-politischen Tractat interessirte, den Philosophen einlud, nach Utrecht zu kommen, um die Bekanntschaft des Prinzen Condé zu machen. Als Spinoza von dieser Reise zurückkehrte, hatte sich im Haag das Gerücht verbreitet, er sei ein französischer Spion, der in verrätherischen Absichten mit dem Feinde des Landes heimliche Unterhandlungen pflege. Schon hörte man die Terroristen sagen, man müsse ihn umbringen. Sein Hauswirth van der Spyck war in der größten Sorge, daß seinem Hause ein Pöbelsturm bevorstehe. Der Einzige, der ruhig blieb und ihn tröstete, war Spinoza. „Fürchten Sie nichts," sagte er; „sobald das kleinste Geräusch sich an der Thür Ihres Hauses bemerkbar macht, werde ich herausgehen und geradezu unter die Leute treten, wenn sie mich auch ebenso behandeln sollten, als die armen Gebrüder Witt. Ich bin ein guter Republikaner und habe stets nur den Ruhm und Vortheil des Staats im Auge gehabt."

8. Ernst und Schwermuth. Die Verwerfung der Heuchelei.

Der Kern und Inhalt seines Lebens waren seine einsamen und tiefen Meditationen. Auch darin zeigte sich dieser unabhängige Geist, daß ihn die eigenen Gedanken weit mehr als fremde beschäftigten und er daher wenig las. Wenn er in der Stille seines Studirzimmers allein mit seinen Gedanken sein konnte, war Spinoza ganz er selbst. Da war er glücklich und frei. Die Einsamkeit gehörte zu seiner Natur. Oft blieb er Tage lang, ohne jemand zu sehen, ohne auch nur sein Zimmer zu verlassen. Seine philosophischen Arbeiten schrieb er zum größten Theil während der Nacht.

In diesem Manne war der Geist seiner Lehre völlig perso-

nificirt. Er hatte sich von den Begierden und Leidenschaften ganz befreit, weil er sie ganz durchschaut hatte. So war er seiner selbst vollkommen mächtig, in seiner Geistesklarheit stets ungetrübt, von keinem Affect überwältigt, nie ausgelassen weder in der Freude noch im Schmerz. Er war, wie die Erkenntniß selbst, ernst.

Es giebt eine Tiefe der Einsicht, mit der sich die Lebenslust nicht mehr verträgt, weil der fröhliche Schein der Dinge diese Einsicht nicht mehr blenden kann. „Nur der Irrthum ist das Leben." Tiefe und ächte Menschenkenner, zu deren sehr geringer Zahl Spinoza gehört — ich meine solche, die der menschlichen Natur auf den Grund sehen — nehmen leicht einen schwermüthigen Zug, der nicht trauriger oder finsterer Art ist, denn diese Gemüther sind zu klar, um trüb zu werden, aber sie können nicht anders als die gewöhnliche Welt- und Lebenslust tief unter sich sehen als ein fremdes und verworrenes Treiben. Daher die unwiderstehliche Neigung zur Einsamkeit, die sich unwillkürlich mit dieser Gemüthsart verbindet und einen ihrer Grundzüge ausmacht.

Wer die menschliche Natur in Wahrheit durchschaut, der wird sie in ihren einfachsten und schlichtesten Formen am liebsten ertragen, ihren Irrthümern und Blendungen nicht zürnen, und nur in einem Fall wird es ihm schwer sein, sie nicht rücksichtslos zu verwerfen: wenn sie absichtlich täuschen will, wenn sie, innerlich hohl, einen falschen Schein annimmt, wenn sie aufhört wahr zu sein und heuchelt, als ob der Menschenkenner sie nicht durchblickte. Jede Art der Heuchelei, die so weit reicht und so viele Formen annimmt als die Sucht zu täuschen, ist dem Menschenkenner gegenüber geradezu unverschämt. Und gegen diese Unverschämtheit der Lüge ist Spinoza stets unerbittlich gewesen.

Diesen Unwillen, der aus dem Kern seiner Wahrheitsliebe entsprang, hat er nicht bemeistern wollen, nicht zurückhalten können, denn dies wäre gegen seine Natur gewesen. Seine Ausdrücke werden durchbohrend und streng, wenn ihn diese Art der Lüge herausfordert. In dieser zurückschreckenden Form schrieb er den Brief an Albert Burgh, als dieser sein früherer Schüler, der in Italien zum Katholicismus bekehrt worden, sich herausnahm, ihn selbst in einem Briefe, der im Tone einer ungeschickten Strafpredigt gehalten war, bekehren zu wollen*). Und ich kann mir denken, daß Spinoza zwanzig Jahre früher, als er es mit den Rabbinern zu thun hatte, — einmal von diesen herausgefordert und überzeugt, wie er war, von der inneren Unwahrheit des theologischen und talmudistischen Judenthums — eine so entschiedene und zurückweisende Haltung annahm, daß den Männern der Synagoge nichts übrig blieb als die Verwünschung.

VIII.

Der Tod Spinoza's.

1. Das ruhige Sterben.

Still und ruhig, wie er gelebt hatte, war sein Ende, frei von allen Schrecken und aller Furcht des Todes. Die Entsagung, welche der Tod uns aufdrängt und die der menschlichen Schwäche und Lebensliebe so schwer fällt, war in ihm längst eine freiwillige und willkommene. Wenn in dieser Entsagung, in der innern Abwendung von der Lebenssucht und von den Begierden, die sich „mit klammernden Organen" an die Welt halten, die sittliche Form des Sterbens besteht, so war diese Gemüthsverfassung

*) Epist. LXXIII—LXXIV.

unserem Philosophen vollkommen gewohnt und vertraut. Sein Leben war, wie Sokrates das Sterben erklärt hat. Und er ist, wie Sokrates, so ruhig und unverändert in seiner gewohnten Haltung der letzten Stunde entgegengegangen.

Seit mehr als zwanzig Jahren war er brustkrank, und sein körperliches Aussehen trug die unverkennbaren Spuren der abzehrenden Krankheit. Aber er sprach von seinen Leiden nicht mit Anderen, er klagte nie, er wollte auch leidend kein Gegenstand fremder Hülfe sein, um niemand lästig zu werden. So ahnten selbst seine Hausgenossen nicht, wie nah ihm der Tod bevorstand. In gewohnter Weise war er Abends zu seinen Hausgenossen herabgekommen und hatte sich über die Fastenpredigt, die sie eben gehört, lange mit ihnen unterhalten. Zeitiger als sonst ging er diesen Abend zur Ruhe. Den folgenden Tag, es war Sonntag der 23. Februar 1677, stieg er früh vor der Kirche noch einmal herunter, um seine Hausfreunde zu sprechen. Inzwischen war auf einen Brief Spinoza's der ihm befreundete Arzt Ludwig Meyer aus Amsterdam angekommen, der mit ärztlicher Fürsorge dem leidenden Freunde zur Hand ging und unter anderen Anordnungen, die er traf, noch die Hausleute bat, einen Hahn zu schlachten, damit Spinoza zu Mittag die Brühe genießen könne. Es geschah und er aß noch mit gutem Appetit. Als van der Spyck und seine Frau aus dem Nachmittagsgottesdienste nach Hause zurückkehrten, hörten sie, daß Spinoza gegen drei Uhr gestorben sei. Niemand war in seiner Todesstunde bei ihm als jener Arzt aus Amsterdam, der noch denselben Abend zurückreiste.

So haben die letzten Stunden Spinoza's die Leute des Hauses mehr als einmal dem Colerus erzählt. Sie haben ihn versichert, daß alle anderen Gerüchte nichts als Lügen seien.

2. Die falschen Gerüchte.

Was Menagius berichtet, daß Spinoza nach Frankreich gereist, von dem Minister Pomponne aus Religionseifer mit der Bastille bedroht worden, deshalb als Franziskaner verkleidet eiligst geflohen und nach seiner Rückkehr aus Angst vor der Bastille gestorben sei, — diese Lügen erwähne ich bloß als Lügenbeispiel. Sie sind aus der Quelle geschöpft, aus der Menagius zugleich erfahren haben will, daß Spinoza auf seinem Antlitz das Zeichen der Verwerfung getragen. Dieses Zeichen steht vielmehr auf der Lügenstirn der „Menagiana"*).

Wenn er nicht aus Furcht gestorben ist, so haben Andere das Gerücht verbreitet, er sei in Furcht und Angst gestorben, habe wiederholt zu Gott geseufzt und ausgerufen: „Gott erbarme sich meiner, er sei mir armen Sünder gnädig!" Wäre es wahr, so wäre dieser Ausdruck der Angst nur menschlich. Wer ist seiner Todesstunde sicher? Sagt doch Lessing von sich selbst, als er im Streit mit den Theologen an die letzte Gewissensangst gleichsam drohend erinnert wurde: „ich werde vielleicht in meiner Todesstunde zittern, aber vor meiner Todesstunde werde ich nicht zittern!" — Indessen sind jene Gerüchte nicht wahr, und Colerus selbst, der kein Interesse hat sie zu verneinen, straft sie Lügen. Niemand kennt die letzten Stunden Spinoza's, niemand war dabei zugegen als ein Freund, der nichts davon gesagt hat. Der Tod Spinoza's konnte nicht schlimmer sein als seine langjährigen Leiden. Und hier haben wir das bestimmte Zeugniß Solcher, die Jahre lang in seiner täglichen Nähe gelebt haben: sie haben nie einen Laut der Klage von ihm vernommen.

---

*) Menagiana. Amst. 1695.

Ein anderes Gerücht, das Colerus ebenfalls aus allen Gründen widerlegt, wollte, daß sich Spinoza, als er den Tod herannahen fühlte, mit Mandragorasaft betäubt habe, um sich die letzten Augenblicke zu erleichtern. Zuletzt hieß es, daß er als Selbstmörder gestorben sei. Eine verworrene Stelle in der Lebensbeschreibung von Lucas hat diesem Gerüchte vielleicht Vorschub geleistet. „Unser Philosoph," so lautet die Stelle, „ist nicht bloß wegen des Ruhms seiner Tugend glücklich zu preisen, sondern auch wegen der Umstände seines Todes, dem er furchtlos ins Antlitz geschaut hat, wie wir von denen wissen, die zugegen waren, als ob es ihm lieb wäre, sich für seine Feinde zu opfern, damit deren Andenken nicht mit seinem Morde befleckt würde." Hiernach könnte es scheinen, daß sich Spinoza durch freiwilligen Tod den Verfolgungen entzogen habe, nicht um seinetwillen, sondern um seinen Feinden ein Verbrechen zu sparen. Welche alberne Erfindung! Wenn man zwanzig Jahre und länger die Schwindsucht gehabt hat, so hat man, um zu sterben, den Selbstmord nicht nöthig. Und wenn Spinoza aus Liebe zu oder Furcht vor seinen Verfolgern den Tod suchen wollte, so hätte er zwanzig Jahre früher sterben müssen. Aber man sieht aus allen diesen Gerüchten, wie unfähig die Menschen waren, sowohl seine Feinde als seine Bewunderer, die Seelengröße Spinoza's zu ahnen. Die einen machen aus ihm einen elenden Feigling, die anderen einen verworrenen Märtyrer.

IX.

Spinoza's äußere Erscheinung.

Das Bild seiner äußeren Erscheinung hat sich Colerus von einer Menge Personen im Haag beschreiben lassen, die ihn gesehen

und gekannt haben. „Er war von mittlerem Wuchs, seine Gesichtszüge waren regelmäßig und wohlgeformt, die Hautfarbe etwas dunkel, die Haare lockig und schwarz, die schwarzen Augenbrauen lang; man erkannte in ihm auf der Stelle den portugiesischen Juden.“ Auch Leibnitz, der Spinoza ein Jahr vor dessen Tode im Haag besuchte, beschreibt sein Aussehen ähnlich: „der berühmte Jude Spinoza hatte eine olivenartige Hautfarbe und etwas Spanisches in seinem Gesichte.“

Die anhaltende und verzehrende Krankheit hat die Spur des Leidens in seinem Antlitze ausgeprägt, aber am meisten ausgebildet ist die Gewohnheit des Denkens, die sich in der edlen Stirn und dem ernsten Blicke verkündet.

„Er trägt das Zeichen der Verwerfung auf der Stirn!“ So hat blinder Haß diesen Ausdruck gedeutet.

„Es ist der düstre Zug eines tiefen Denkers,“ sagt ein deutscher Philosoph, der sich besser versteht auf die Signatur eines Spinoza. Allerdings ein Zeichen der Verwerfung, aber nicht der passiven, sondern der activen! Es ist der Philosoph, welcher verwirft die Irrthümer, die gedankenlosen Leidenschaften und vor Allem die Lüge der Menschen!

Achtes Capitel.

Spinoza's Schriften, deren Entstehung und äußere Geschichte.

Der literarische Zusammenhang des Systems.

I.

Die Hemmungen der literarischen Thätigkeit Spinoza's.

1 Erwerbsarbeiten und körperliche Leiden.

Bei Descartes konnten wir die Entstehung und wissenschaftliche Fortbildung seiner Lehre, selbst den literarischen Ausbau des Systems im Zusammenhange mit dem Lebenslauf des Philosophen verfolgen. Eine solche biographische Einsicht in die Geschichte seiner Werke gewährt uns Spinoza in weit geringerem Maße. In dieser Rücksicht ist uns die Einsamkeit Spinoza's viel verschlossener als die Descartes'. Er hat, wie jener, zwanzig Jahre in der vollsten Zurückgezogenheit gelebt und während dieser Zeit ebenfalls keine höhere Aufgabe gehabt als die Entwickelung und Ausbildung seiner Lehre. Wie kommt es, müssen wir fragen, daß Spinoza in einer so langen Zeit so wenig geschrieben hat?

Freilich war in zwei wichtigen Punkten seine Muße nicht so begünstigt, als die seines Vorgängers. Er hatte die Sorge für seinen Lebensunterhalt, den er erarbeiten mußte, und das optische Geschäft nahm einen Theil seiner Muße in Anspruch. Dazu kamen die dauernden körperlichen Leiden, die seinen philosophischen Arbeiten ohne Zweifel oft hinderlich waren. Aber so groß diese Ungunst der Verhältnisse auch sein mochte, sie erklärt nicht genug den auffallend geringen Ertrag einer zwanzigjährigen Einsamkeit, deren größter Theil den philosophischen Beschäftigungen gehörte.

Die Zahl und der Umfang der Schriften Spinoza's ist klein; die meisten sind noch dazu unvollendet geblieben, wie der Tractat über die Berichtigung des Verstandes, die Darstellung der Principien Descartes', die Staatslehre, die hebräische Grammatik. Selbst in dem Hauptwerke sind gewisse Theile, namentlich die physikalischen, nicht ausgeführt, sondern nur skizzirt. Zwei seiner Schriften soll Spinoza kurz vor seinem Tode vernichtet haben. Die Abhandlung über den Regenbogen, die man zu den verlornen Schriften rechnete, hat neuerdings van Vloten aufgefunden und veröffentlicht. Die andere gehört nicht zu den philosophischen Werken; es war eine niederländische Uebersetzung des alten Testaments, die schon bis zur Vollendung des Pentateuchs vorgeschritten war.

2. Die vereinsamte Stellung.

Zu jenen beiden Hemmungen, welche die literarisch geringe Ergiebigkeit der Muße Spinoza's nicht völlig erklären, kommt eine dritte, die von allen vielleicht die ungünstigste war und den Erklärungsgrund enthält, nach dem wir fragen. Der Schriftsteller braucht Leser, eine Welt, die ihn empfängt und auf sich

wirken läßt, diese Wirkungen ihm zurückgiebt, neue von ihm erwartet und eben dadurch ihn selbst zu neuen Aufgaben und Arbeiten anregt. Es ist nicht möglich, die Philosophie zu secretiren, wenigstens nicht auf die Dauer. Descartes hatte die ernsthafte Absicht, seine Gedanken der Welt zu verschließen; er wollte erst gar nicht schreiben, aber seine Gedanken selbst forderten den festen und bestimmten Ausdruck der niedergeschriebenen Form; dann wollte er nur für sich schreiben, gleichsam der Geheimsecretär seiner eigenen Philosophie sein, aber er machte sehr bald die Erfahrung, daß zu seiner Selbstbelehrung der Verkehr mit der wissenschaftlichen Welt und die Veröffentlichung seiner Ideen nothwendig sei. So trat er mit seinen Schriften hervor. Begierig wurden sie aufgenommen, bewundert, bekämpft; und die geistige Bewegung, die von ihnen ausging und bald tiefeindringend die wissenschaftliche und philosophisch empfängliche Welt ergriff, brachte von selbst für Descartes eine Fülle neuer Aufgaben und Antriebe mit sich, die seine literarische Thätigkeit förderten. Freunde, die ihm nahe stehen, darunter bedeutende und einflußreiche Männer, wie Berulle und Chanut, sind fortwährend bemüht, den Philosophen in literarische Thätigkeit zu bringen und im Zuge zu erhalten.

Ganz anders verhält sich die Sache bei Spinoza. Als ein armer und geächteter Jude beginnt er seine philosophische Laufbahn. Die Verfolgung lauert ihm auf, noch ehe er literarisch hervortritt. Auf seinen Schriften, noch ehe sie geboren sind, ruht schon der Bann der Juden, der Verdacht der Christen. Der Freunde, die an ihm theilnehmen, seinen Geist bewundern, seine Belehrung wünschen, sind wenige. Unter diesen Wenigen ist keiner, der den Einfluß und die Macht hat, ihn zu schützen und den Werken, die er schreibt, gleichsam zum Schilde zu dienen. Selbst wenn

sie dazu Einfluß und Macht genug hätten, würden sie kaum die Neigung haben, seine Sache zu führen; denn den meisten dieser Freunde erscheint die Lehre Spinoza's, namentlich in religiöser Hinsicht, unheimlich und selbst verdammenswerth. Wie verlassen in dieser Beziehung Spinoza auch in seinem Freundeskreise war, zeigen auf das deutlichste die Briefe, die uns vorliegen.

Nachdem man erfahren hat, daß er der Verfasser des theologisch-politischen Tractats ist, wird so laut gegen ihn getobt und die Verfolgung mit allen Mitteln so drohend gegen ihn gerüstet, daß alle weiteren literarischen Unternehmungen unmöglich scheinen. Jeder Versuch, den er macht, seine Schriften herauszugeben, stößt sogleich auf ein Heer von Gefahren, denen sich Spinoza ausgesetzt sieht ohne jeden Schutz. Will er seine Lebensruhe nicht ganz preisgeben und damit die zur Philosophie nöthige Gemüthsstimmung verlieren, so muß er schweigen. Er muß nicht bloß auf die akademische Lehrthätigkeit, sondern auch auf die literarische völlig Verzicht leisten. Und was er noch zu veröffentlichen hat, ist nicht weniger als seine ganze Philosophie. Descartes hat in seiner Einsamkeit eine große unsichtbare Gemeinde, die ihn erwartungsvoll umgiebt; Spinoza hat Niemand als einige wenig bedeutende Schüler, die in der Stille studiren, was er ihnen handschriftlich mittheilt. Er ist auch geistig vereinsamt. Und diese Art der Einsamkeit hat etwas Niederdrückendes. Man kann nicht ohne tiefes Mitgefühl die Stellen seiner Briefe lesen, wo er ohne Klage dieses Schicksal über sich ausspricht: der Rest ist schweigen! Unter solchen ungünstigen Bedingungen, die seinen philosophischen Werken Licht und Luft versperren, begreift sich wohl, daß die letztern kein großes literarisches Wachsthum entfalten konnten.

So kommt es, daß unter seinem Namen, so lange er lebt,

nur eine Schrift erscheint, die nicht einmal Spinoza selbst herausgiebt, sondern deren Herausgabe einer seiner Freunde besorgt: ein Werk, welches noch dazu seiner eigenen Lehre fremd ist; daß die einzige Schrift, die er selbst erscheinen läßt, keinen Namen trägt und sogar eine falsche Bezeichnung des Druckorts, um so viel als möglich den Verfasser geheim zu halten; daß die übrigen Werke, die seine eigentliche Lehre enthalten, erst nach seinem Tode wagen dürfen, der Welt bekannt zu werden.

II.

Die Darstellung der Principien Descartes'.

1. Veranlassung der Schrift.

Die erste jener beiden Schriften, die noch bei Lebzeiten Spinoza's erschienen, war nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Spinoza hatte nämlich einem jungen Mann, den er in der Philosophie unterrichten, seine eigenen Ansichten aber nicht mittheilen wollte, die Lehre Descartes' vorgetragen, in mathematischer Form entwickelt und in Dictaten überliefert. Dieser Unterricht fand also in einer Zeit statt, wo Spinoza nicht mehr Cartesianer, sondern schon in der Ausbildung seiner eigenen Lehre begriffen war. Nun wissen wir, daß er in Rhynsburg mit einem jungen Menschen verkehrte, der von ihm Belehrungen empfing. Simon Vries, einer seiner nächsten Schüler in Amsterdam, schreibt den 24. Februar 1663 an Spinoza: „Glücklich und dreimal glücklich Dein Hausgenosse, der unter demselben Dache mit Dir weilen und beim Frühstück, Mittagsessen und Spaziergange mit Dir über die höchsten Dinge sich unterreden kann!" Darauf entgegnet Spinoza: „Du brauchst meinen Hausgenossen nicht zu beneiden, denn niemand ist mir widerwärtiger und vor keinem nehme ich mich mehr

in Acht als vor ihm; darum möchte ich Dich und alle Bekannten dringend ermahnen, daß ihr meine Ansichten ihm nicht eher mittheilet, als bis er reifer geworden. Vorderhand ist er noch zu kindisch und unbeständig und mehr von bloßer Neugierde getrieben als von ächter Wahrheitsliebe. Ich hoffe aber, daß er diese kindischen Fehler in einigen Jahren ablegen wird; ja, soweit ich seine Fähigkeiten beurtheilen kann, halte ich mich dessen versichert, und so bin ich ihm wegen seiner guten Anlagen zugethan." *)

Diese Beschreibung paßt genau auf jenen Jüngling, den Spinoza zwar in der Philosophie unterrichten, aber in seine eigene Lehre nicht einführen wollte, weil er ihm dafür nicht reif genug schien. Unter den jüngern Bekannten des Philosophen, die wir aus dem Briefwechsel kennen lernen, ist nur Einer, der unwillkürlich an die Züge erinnert, die Spinoza in dem obigen Briefe von seinem Hausgenossen in Rhynsburg entwirft, den er zugleich als charakterlos, unfest und talentvoll schildert: ich meine Albert Burgh, den katholischen Convertiten, der im Jahr 1675 jenen unreifen und zudringlichen Bekehrungsbrief an Spinoza schrieb. In keinem Fall ist Simon Vries, wie einige geglaubt, der junge Mann, dem Spinoza die cartesianische Philosophie gelehrt und die seinige geflissentlich vorenthalten hat; denn Vries las um dieselbe Zeit schon die Ethik.

2. Herausgabe. Die mathematische Darstellungsweise.

Das Dictat bezog sich zunächst nur auf die Naturphilosophie Descartes', auf den zweiten und den Anfang des dritten Theils der Principien. Als nun Spinoza im April 1663 nach Amsterdam

*) Ad B. de Spinozae Opera supplementum (ed. van Vloten) p. 295. 97.

kam und das Heft seinen dortigen Freunden mittheilte, so drangen diese in ihn, daß er auch den ersten Theil der Principien in derselben Weise darstellen und das Ganze als ein Lehrbuch der cartesianischen Philosophie herausgeben möchte. Spinoza ließ sich gern dazu bewegen und schrieb während seines Aufenthalts in Amsterdam diesen ergänzenden Theil binnen zwei Wochen. Herausgabe und Vorrede übernahm der uns bekannte Arzt Ludwig Meyer, der vierzehn Jahre später auch die nachgelassenen Werke Spinoza's veröffentlicht hat.

Bekanntlich war Descartes von den Verfassern der zweiten Einwürfe gebeten worden, den Inhalt seiner Meditationen nach mathematischer Methode darzustellen, und er hatte in seiner Erwiederung diese Bitte erfüllt, indem er einen kurzen Abriß seiner Lehre in geometrischer Form gab*). Diesem Vorbilde folgte Spinoza und nahm für die Darstellung der Principien Descartes' den synthetischen Gang nach geometrischer Methode. Dazu fügte er einen erläuternden Anhang methaphysischer Gedanken. So erschien das Werk im Jahr 1663 unter dem Titel: „René Descartes' Principien der Philosophie, erster und zweiter Theil, nach geometrischer Methode dargethan von Benedictus Spinoza aus Amsterdam; nebst methaphysischen Gedanken zur kurzen Erläuterung schwieriger Fragen, die sowohl in dem allgemeinen als in dem besonderen Theile der Metaphysik vorkommen" **).

*) Resp. ad Objectiones II. Vergl. meine Uebersetzung der Hauptschriften Descartes'. S. 147 — 162.

**) Renati Descartes principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur. Amstel. apud Joh. Riewerts. 1663.

Spinoza war nicht mehr Cartesianer, als er das Buch schrieb. Er wollte als solcher auch nicht nach Außen erscheinen, zugleich aber in dem Buche selbst seine Abweichungen verbergen; darum überließ er die Herausgabe einem Andern, der in der Vorrede erklären sollte, daß der Verfasser in diesem Buche nicht die eigenen Lehren vortrage und mit denen, die er vortrage, keineswegs in allen Punkten übereinstimme. Es wurden von dem Herausgeber sogar gewisse Stellen ausdrücklich als solche bezeichnet, in denen der tiefer blickende Leser die Abweichungen entdecken könne. Die Hauptdifferenz, auf die ich später zurückkommen werde, lag in der Lehre vom Willen und von der Natur des menschlichen Geistes.

So ist dieses erste Werk Spinoza's entstanden *). Wie er selbst mit dem Inhalte desselben nicht einverstanden war, so fühlte er sich dem Buche innerlich fremd und erklärte in einem Briefe, der kurze Zeit nach der Herausgabe geschrieben ist, daß er nicht mehr über diese Schrift nachgedacht noch sich weiter darum gekümmert habe **).

III.

Der theologisch-politische Tractat.

1. Religion, Staat, Philosophie.

In dem zweiten Werke, dem einzigen, das er selbst herausgegeben, erscheint Spinoza in seinem eigenen Lichte. Die Frage, die er untersucht, ist ihm durch seinen theologischen Bildungsgang, den Kampf mit den Rabbinen, die Schicksale, die er erfahren hat,

---

*) Epist. IX. (an Oldenburg.)

**) Epist. XXXIV. (an Wilhelm Blyenbergh.)

unmittelbar nahe gelegt: das Verhältniß der Philosophie zur Religion, der natürlichen Erkenntniß zur göttlichen Offenbarung, der Freiheit des Denkens zur Autorität des Glaubens.

Ob der Glaube in der That das Recht besitzt, seinem Machtspruche die natürliche Erkenntniß zu unterwerfen? Ein solches Recht gründet sich auf die Voraussetzung, daß die wahre Erkenntniß bei der Religion ist und alle andere Erkenntniß falsch; daß die Religion ein Erkenntnißsystem aus göttlicher Offenbarung ist, wie die Philosophie ein Erkenntnißsystem aus natürlicher Vernunft. Gilt diese Voraussetzung, so ist der Gegensatz zwischen Religion und Philosophie nothwendig und unversöhnlich, denn beide streiten aus entgegengesetzten Standpunkten um dasselbe Ziel einer wahren Einsicht in die Natur der Dinge.

Es ist leicht zu sehen, was aus einem solchem Gegensatz unvermeidlich hervorgeht. Auf dem Gebiet der Erkenntniß kämpfen die Meinungen und Theorien. Wenn die Religion dieses Gebiet an sich reißt, so dringt der Zwist der Meinungen in sie ein, der Glaubenseifer mischt sich in den Kampf, der jetzt fanatisch entzündet wird und die friedliche Gesellschaft der Menschen gefährdet. Es ist um den bürgerlichen Frieden geschehen, sobald die Religion auch Wissenschaft und in dieser natürlich die oberste Autorität sein will und nun unter diesem Anspruch jede ihr entgegengesetzte Ansicht für einen Frevel erklären und als Frevel behandeln darf. Mit dem Frieden ist auch die Sicherheit der Menschen erschüttert. Diese Sicherheit ist die Bedingung der gesellschaftlichen Ordnung, die Sache des Staats. Der Staat darf nicht dulden, daß die Religion seine Grundlagen untergräbt. Er darf daher dem Glauben nicht die Gewalt einräumen, die Wissenschaft und mit dieser die Geistesfreiheit zu unterjochen; er muß in seinem

eigenen Interesse das Gebiet der Meinungen freigeben und diese Freiheit schützen.

Wenn der Glaube kein Recht mehr hat, über die Erkenntniß zu gebieten, so hat er auch keinen Beweggrund mehr, sich in den Kampf der Meinungen zu mischen, so hat er auch kein Bedürfniß mehr, Andersdenkende zu hassen und zu verfolgen. Und erst wenn im Glauben der Haß und die Verfolgungssucht erlischt, entsteht das wahrhaft religiöse Leben der Liebe und Frömmigkeit.

So ist die Geistesfreiheit nicht bloß im Interesse des Staats, sondern ebenso sehr in dem der Religion. Der Staat will die Sicherheit und den Frieden der Menschen; die Religion will ein frommes und durch Liebe friedfertiges Leben. Die Sicherheit im Staat und die Frömmigkeit in der Religion vertragen sich nicht bloß mit der Freiheit der Philosophie und des Denkens, sondern sie werden beide vernichtet, wenn man die letztere zerstört und der Glaubensautorität opfert, wenn man den Glauben über die natürliche Erkenntniß herrschen und gelten läßt selbst als oberstes, auf göttliche Offenbarung gegründetes Erkenntnißsystem. Sind es auch nicht dieselben Bedingungen, aus denen Staat, Religion, Philosophie hervorgehen, so sind es doch dieselben Bedingungen, die ihnen zugleich Gefahr drohen. Vernichtet man die Philosophie oder, was dasselbe heißt, in der Philosophie die Freiheit des Denkens zu Gunsten einer Glaubensherrschaft, so giebt man dem Glauben die Macht über die Meinungen, so erzeugt und nährt man in ihm den Haß, so zerstört man in der Religion die Frömmigkeit und im Staate den Frieden d. h. in beiden Gebieten die Grundlagen.

Diesen Zusammenhang zu erleuchten und die Grundlagen der Religion und des Staats in ihrer Uebereinstimmung darzuthun, schreibt Spinoza den theologisch-politischen Tractat. Das

Buch erscheint anonym unter dem Titel: „Theologisch-politischer Tractat, eine Anzahl Abhandlungen, in denen gezeigt wird, daß die Freiheit zu philosophiren nicht bloß unbeschadet der Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt, sondern nicht aufgehoben werden kann, ohne zugleich den bürgerlichen Frieden und die Frömmigkeit mit zu vernichten. Brief Joh. I. Cap. IV. 13. „„Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat““*).

Die Religion wird nach der innern Seite der Gesinnung und Frömmigkeit freigegeben, nach der äußern der gottesdienstlichen Formen der Aufsicht des Staats untergeordnet. Aehnlich hatte Hobbes in seinen politischen Schriften das Verhältniß zwischen Staat und Kirche bestimmt, nur daß er auch die Glaubensüberzeugungen an den Staat veräußert, von diesem abhängig gemacht und die Religion also gänzlich mediatisirt hatte. In diesem Sinne war fünf Jahre vor dem theologisch-politischen Tractat ein Buch über das Recht der Geistlichen ebenfalls in Amsterdam unter pseudonymer Maske erschienen. Der Verfasser nannte sich auf dem Titel Lucius Antistius Constans. Bayle beurtheilte das Buch etwas oberflächlich auf gleichem Fuß mit dem theologisch-politischen Tractat. Einige hielten Spinoza für den Verfasser, der selbst er-

---

*) Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem non nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Joh. Epist. I Cap. IV. Vers. XIII. Per hoc cognoscimus, quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis. Hamburgi apud Henr. Künrath 1670. (In Wahrheit ist das Buch in Amsterdam bei Christoph Konrad gedruckt worden.)

klärt hat, daß er es nicht sei. Nach anderen, denen Colerus beistimmt, soll Ludwig Meyer das Buch geschrieben haben. Der wirkliche Autor ist van den Hoof.

2. Die Apologie und der Tractat.

Ueber den Hauptzweck des theologisch-politischen Tractats sind wir im Klaren. Es handelt sich um die Unabhängigkeit der Philosophie von der Religion. Spinoza will nachweisen, daß Glaube und Erkenntniß auf verschiedenen Grundlagen ruhen. Er selbst hat in dem vierzehnten Capitel seines Buchs diesen Punkt als die wesentliche Aufgabe desselben bezeichnet und die beiden darauf bezüglichen Abschnitte dem Leser ganz besonders nahe gelegt *).

Die Religion ist nicht Erkenntniß; darum steht sie auch nicht als Autorität über der Erkenntniß; darum hat sie kein Recht, Gedanken und Ansichten zu richten, und die Synagoge hatte keines, Spinoza zu verstoßen. Nun wissen wir, daß Spinoza gegen das Verdammungsurtheil der Rabbinen eine Vertheidigungsschrift abfaßte, die ein Protest war und das Recht der jüdischen Glaubensbehörde bestritt. Es ist wahrscheinlich, daß diese Vertheidigungsschrift sich schon auf den Grundgedanken stützte, den Spinoza später in seinem theologisch-politischen Tractat ausgeführt hat: um so wahrscheinlicher, als Spinoza selbst in dem letzteren erklärt, daß er hier nichts schreibe, was er nicht „schon längst und lange" bedacht habe **). Dann könnte es leicht sein, daß in jener Apologie, die uns leider verloren gegangen ist, schon die Grundzüge zu dem theologisch-politischen Tractat enthalten waren: eine Ver-

*) Tract. theol. polit. Cap. XIII. XIV.

**) Tract. theol. polit. Cap. IX.

muthung, die bereits Bayle gehabt hat. Dazu kommt, daß in Rücksicht der Religion der theologisch-politische Tractat in seiner ganzen Haltung das Judenthum bekämpft und weit schärfer als das Christenthum angreift, daß sich einige Stellen namentlich in dem zwölften Abschnitt finden, die aus den persönlichen Erfahrungen des Verfassers herrühren und vielleicht wörtlich in jener Apologie gestanden haben, womit Spinoza den Bann zurückwies. Das antijüdische Gepräge, welches der theologisch-politische Tractat unverkennbar trägt, verräth seine Abkunft aus den Conflicten mit der Synagoge und seinen wahrscheinlichen Zusammenhang mit jenem Protest, worin Spinoza dem Judenthum absagte. In politischer Rücksicht hält es der Tractat mit denen, welche die Kirche dem Staate unterordnen, das ist in den Niederlanden die republikanische Partei der Oldenbarneveld und Witt. Offenbar hatte Spinoza am Schluß seines Buchs, wo er von dem Unheil und den Opfern politisch-religiöser Verfolgung redet, das Schicksal Oldenbarnevelds vor Augen *).

3. Die Bibel als Geschichte. Der kritisch-historische Standpunkt.

Eine Aufgabe führt das Buch in seinem Grundgedanken mit sich, die Spinoza lösen muß, um die Sache, für welche er schreibt, wirklich zu begründen. Wenn der Glaube kein Erkenntnißsystem ist, so hat er keine Ursache, mit der Philosophie zu streiten, noch weniger ein Recht, sie zu unterdrücken und in dem Kampfe der menschlichen Meinungen den obersten Gerichtshof zu bilden. Es ist ohne Zweifel dem bürgerlichen Frieden und dem Interesse des

*) Tract. theol. polit. Cap. XX.

Staats sehr zuträglich, wenn dem Glauben in Betreff der Erkenntniß keine Macht und kein Recht zukommt. An dieser Bedingung hängt in dem theologisch-politischen Tractat die ganze Sache: wenn der Glaube mit der Erkenntniß nichts zu thun hat!

Aber gegen dieses „wenn" erhebt die gesammte gläubige Welt, sowohl die jüdische als christliche, sowohl die katholische als protestantische die nachdrücklichste Einsprache. Ist nicht in Wahrheit der Glaube selbst eine Erkenntniß höherer Art? Ist er nicht gegründet auf die Offenbarung Gottes? Ist diese Offenbarung nicht die Bibel, die heiligen Schriften sowohl des alten als neuen Testaments, die Urkunden sowohl des jüdischen als christlichen Glaubens? Wird dem Glauben das Gebiet der Erkenntniß abgesprochen, so kann auch die Grundlage des Glaubens nicht mehr für eine Erkenntnißquelle höherer Art gelten. Wo bleiben dann die Offenbarungen, Weissagungen, Wunder? Wo bleibt die Geltung und Glaubwürdigkeit der Bibel? Was bedeuten noch die Propheten des alten Bundes, die Apostel des neuen?

Diese Fragen kann der theologisch-politische Tractat nicht umgehen. Wenn er an diesen Instanzen nicht scheitern will, so muß er zeigen, daß die Bibel keineswegs mit seinem Grundgedanken streitet, daß sie ein Erkenntnißsystem weder ist noch sein will, daß ihre Offenbarungen nicht Belehrungen theoretischer, sondern Anordnungen praktischer Art enthalten, die menschliche Lebensformen und Sittenzustände im Auge haben; daß sie nicht Naturgesetze, sondern Sittengesetze lehren. Die Wahrheit als Einsicht in die Natur der Dinge gilt unabhängig von der jeweiligen Beschaffenheit menschlicher Lebensweisen und Bildungsformen. Die biblischen Offenbarungen dagegen gelten in Rücksicht auf die Menschen, die sie empfangen, für die sie bestimmt sind. Ihr ewiger Inhalt ist allein was in dem menschlichen Leben den sittlichen Kern

ausmacht: die fromme und lautere Gesinnung im Gehorsam und in der Liebe zu Gott. Höheres haben die Propheten nie geweissagt, die Apostel nie gelehrt. Alles Andere ist zeitlicher, geschichtlicher Natur.

Die Bibel ist Geschichte. Um die heiligen Schriften zu verstehen, muß man sie aus der geschichtlichen Eigenthümlichkeit ihrer Zeitalter beurtheilen und erklären. Wie die Natur nur aus sich begriffen sein will, ohne alle Voraussetzungen, die ihrem Wesen fremd sind, so darf auch die Bibel nur aus ihrer eigenen Natur d. h. aus ihrer Geschichte erklärt werden. Darin stimmt die Naturerklärung mit der Bibelerklärung, die physikalische Methode mit der wissenschaftlich-theologischen überein, daß beide ihren Gegenstand nur nach seinen eigenen Gesetzen beurtheilen dürfen. Da die Bibel kein Erkenntnißsystem ist, so ist es falsch, wenn man sie so erklären will, als ob sie ein Erkenntnißsystem wäre.

Diese naturwidrige und im Princip falsche Erklärungsweise hat zwei Fälle: entweder gilt die Vernunft als Richtschnur der Bibelerklärung oder umgekehrt die Bibel als Richtschnur der Vernunft; entweder wird alles in der Bibel so erklärt und gedeutet, daß es mit der Vernunft übereinstimmt, oder die Vernunft sieht in der Bibel nichts als übernatürliche Offenbarungen, die sie glaubt, indem sie auf alle Erkenntniß von sich aus Verzicht leistet. So wird entweder dem Sinn der Bibel oder dem der Vernunft Gewalt angethan. Die erste Methode der Bibelerklärung ist scholastisch oder dogmatisch; die zweite ist bedingt durch das skeptische Verhalten gegen die menschliche Vernunft. Die scholastische Art findet ihren Typus in Maimonides, die skeptische in dem Rabbi Jehuda Alpakhar. Beiden wiederstreitet Spinoza *).

*) Tract. theol. polit. Cap. XV. Ueber Maimonides vergl. Cap. VII.

Der theologisch-rabbinischen Erklärungsweise der biblischen Schriften stellt er die kritisch-historische entgegen als die dem Ursprung und der Verfassung jener Bücher allein naturgemäße. Er ist der erste, der in diesem Lichte den Kanon betrachtet und die Entstehung und Geschichte der heiligen Schriften untersucht. Von dieser Seite macht der theologisch-politische Tractat seine größte und nachhaltigste Wirkung. Durch diese Kritik der Bibel wird Spinoza für das siebzehnte Jahrhundert, was Reimarus dem achtzehnten und Strauß dem neunzehnten werden sollte. Er hat vor Reimarus schon den geschichtlichen Gesichtspunkt voraus, der in der Erklärung der biblischen Dinge den moralischen weit hinter sich zurückläßt.

4. Die Verdammungsurtheile der Gegner.

(Spitzelius, Mansevelb, Blyenbergh.)

Dieser erste Versuch einer unbefangen geschichtlichen Prüfung der Bibel wird von den theologischen Gegnern geächtet unter Ausdrücken des größten Entsetzens über den Frevel, den der Verfasser dieses Buchs an dem Heiligthum des Glaubens begangen. Er hat die Offenbarung als Quelle der Bibel bestritten; er hat die Inspiration der Propheten und Apostel geleugnet. Christliche Theologen wetteifern jetzt in ihren Verdammungen mit dem Fluch der Rabbinen. Es hilft nichts, daß der theologisch-politische Tractat das Christenthum so viel höher stellt als das Judenthum. Der lutherische Theologe Spitzelius nennt den Verfasser „irreligiosissimus autor“ und schreibt gegen ihn unter dem Titel: „infelix literator“. Er stimmt mit Mansevelb, einem Professor der reformirten Theologie in Utrecht, darin überein, daß dieses Buch in den Abgrund der Hölle zu verdammen sei. Wittich in Leyden

und Burmann erklären Spinoza für den gottlosesten Atheisten, der jemals gelebt habe. Aehnlich urtheilen selbst Laien, die als Freunde der Philosophie gelten wollen. Einer dieser Classe, Wilhelm Blyenbergh, ein Kaufmann in Dortrecht, hatte nach jener ersten (der Lehre Descartes' gewidmeten) Schrift Spinoza's sogar dessen Freundschaft und brieflichen Umgang gesucht und sich als „christlichen Philosophen" bei ihm eingeführt, der bestrebt sei, Glauben und Wissen zu vereinigen *). Dieser Mann ließ später gegen den theologisch-politischen Tractat auch eine Gegenschrift erscheinen: „die Wahrheit der christlichen Religion" **). Nur in den Verdammungen des Buchs urtheilt er nicht wie ein Dilettant. „Das ist ein Buch voll seltsamer und abscheulicher Entdeckungen, die nur aus der Hölle stammen können. Jeder Christ und überhaupt jeder Mensch von gesunden Sinnen muß über ein solches Buch in Entsetzen gerathen. Der Verfasser versucht die christliche Religion zu Grunde zu richten mit allen unsern darauf gegründeten Hoffnungen. An ihre Stelle setzt er den Atheismus oder höchstens eine natürliche Religion, die von der Willkür und dem Interesse der politischen Machthaber abhängt." Selbst der gute Colerus geräth über den theologisch-politischen Tractat, in dem er nichts als Hypothesen, lauter „petitiones principii" sieht, in einen solchen Zorn, daß er zuletzt in die Worte ausbricht: „Der Herr vernichte Dich, Satan, und mache Dich stumm!"

Je erboster und fanatischer die Gegner des Tractats schreiben, um so weniger rührte den Verfasser diese Art der Polemik. Er konnte gelegentlich sogar mit Heiterkeit den komischen Eindruck

*) Epist. XXXI (von Blyenbergh).

**) Die Schrift erscheint im Jahr 1674.

schildern, den ihm solche Gegner machten, die aus Mangel an Gründen sich in Ausbrüchen des giftigsten Aergers ergingen. So schreibt er den 2. Juni 1674 einem Freunde: „Das Buch, das ein Professor in Utrecht gegen mich geschrieben hat und das nach seinem Tode veröffentlicht worden, habe ich in dem Schaufenster eines Buchhändlers ausgestellt gesehen, und nach dem Wenigen, das ich in der Eile darin gelesen, habe ich deutlich erkannt, daß die Schrift nicht werth sei gelesen, viel weniger erwiedert zu werden. Also ließ ich das Buch und den Verfasser. Aber ich mußte im Stillen lächeln und denken, wie doch allemal gerade die Unwissendsten auch die Keckſten und Schreibfertigsten sind. Es scheint, die Buchhändler machen es mit ihrer Waare, die sie zum Verkauf ausstellen, ganz wie die Höker, die auch das Billigste und Schlechteste stets zuerst sehen lassen. Man sagt, der Teufel sei sehr schlau; aber ich glaube, das Genie dieser Leute ist noch weit schlauer"*).

5. Oldenburg's Bedenken.

Selbst ein so vertrauter und theilnehmender Freund Spinoza's, wie Heinrich Oldenburg in London, dessen wissenschaftliche Interessen nicht einmal theologischer, sondern hauptsächlich physikalischer und philosophischer Art waren, kommt über den theologisch-politischen Tractat in eine solche Meinungsdifferenz mit Spinoza, daß in ihren letzten auf dieses Thema bezüglichen Briefen der Ton der Freundschaft auffallend erkaltet. Spinoza hatte

*) Epist. L. Der Utrechter Professor ist der oben erwähnte Mansevelb. Der Titel des Buches heißt: Regnerus a Manseveld. Adversus anonymum theologico-politicum liber singularis. Op. post. Amst. 1674.

die Absicht, den vielfach mißverstandenen Tractat in einer besonderen Schrift zu erläutern, und wünschte, daß ihm Oldenburg die Stellen bezeichnen möge, die den Gelehrten besonders anstößig gewesen*). Nun zeigen die folgenden Briefe Oldenburgs, daß dieser selbst die Bedenken theilt und mit dem Buch seines Freundes gar nicht übereinstimmt. Das Wesen Gottes werde der Natur und diese der ewigen Nothwendigkeit gleichgesetzt und dadurch ein Fatalismus begründet, der die Möglichkeit der Religion, der Freiheit, der Vergeltung aufhebe. Das Wunder verliere alle Bedeutung. Wo bleibe die Auferweckung des Lazarus, die Auferstehung Jesu, die Menschwerdung Gottes, der Opfertod Christi, mit einem Worte die Geschichte des Heilands, auf der das gesammte Christenthum beruhe? Diese Geschichte sei nicht allegorisch, sondern buchstäblich zu nehmen. Wäre sie nicht wirklich geschehen, so hätte sie nicht so lebendig und so umständlich geschildert werden können, wie sie die Evangelien erzählen, z. B. das Wunder der Auferstehung selbst. Die Unbegreiflichkeit der Wunder sei kein Beweis gegen ihre Möglichkeit. Bei Gott sei kein Ding unmöglich; bei den Menschen dagegen sei nach der natürlichen Schranke ihrer Fassungskraft Vieles unbegreiflich, und mehr solche Bedenken auf platter Hand **).

6. Spinoza's Autorschaft.

Gewöhnlich nimmt man den oben erwähnten Brief an Ol-

*) Epist. XIX. Dieser Brief ist nicht datirt, muß aber im Herbst 1675 geschrieben sein. Denn die darin erwähnte Reise Spinoza's nach Amsterdam fällt Ende Juli 1675. Und die Antwort Oldenburg's auf jenen Brief ist vom 15. November 1675.

**) Vergl. Epist. XX — XXV.

denburg (den neunzehnten der Sammlung) als Zeugniß, daß Spinoza wirklich der Verfasser des theologisch-politischen Tractats war, als ob er seine Autorschaft erst in diesem Briefe und erst gegen Oldenburg bekannt habe. Diese Annahme ist nicht richtig. Der bezeichnete Brief ist nur zufälligerweise in der Reihenfolge der Sammlung der erste, worin Spinoza den theologisch-politischen Tractat erwähnt; daß aber Oldenburg die Autorschaft Spinoza's bis dahin nicht unbekannt sein konnte, sieht man deutlich aus seiner Antwort.

Auch haben wir frühere Briefe, worin Spinoza von dem Buch als dem seinigen redet, ohne seine Autorschaft erst ausdrücklich zu enthüllen. Sie war seinen Freunden kein Geheimniß. Schon im Februar 1671, also sehr bald nachdem der Tractat erschienen, schreibt Spinoza an Jarrig Jellis, einen seiner Amsterdamer Freunde, daß er gehört habe, man wolle den Tractat ins Holländische übersetzen; er sei überzeugt, daß man das Buch verbieten werde, sobald es in der Volkssprache erscheine, und wünsche deßhalb, seine Freunde möchten bei Zeiten diese Uebersetzung verhindern*).

In einem anderen Briefe erläutert und vertheidigt er seinen Tractat gegen eine Reihe von Einwürfen und Angriffen, die ein Dritter in Form eines Briefes an einen Bekannten Spinoza's gerichtet hatte. Dieser theilt sie dem letztern mit und empfängt jenen Brief, in welchem Spinoza den Gegner widerlegt. Die Sammlung giebt von den Namen nur die Anfangsbuchstaben. In dem Verfasser der Einwürfe hat man Lambert Velthuysen vermuthet; der Empfänger ist Isaak Orobio, ein spanischer Christ,

*) Epist. XLVII (von J. J. den 17. Februar 1671).

der aus dem Gefängniß der Inquisition geflohen und in Amsterdam öffentlich zum Judenthum übergetreten war*).

IV.

Die philosophischen Werke.

1. Der Tractat über die Berichtigung des Verstandes.

In dem theologisch-politischen Tractat wird Religion und Erkenntniß genau unterschieden. In der Darstellung der Principien Descartes' zeigte sich schon, daß Spinoza in wesentlichen Punkten von der cartesianischen Lehre abweicht. Er ist in seiner philosophischen Richtung bereits unabhängig sowohl von der Theologie als von Descartes. Offenbar war es eine seiner ersten Aufgaben, den Weg zu suchen, der zur Wahrheit führt, und sich selbst aus eigenem Bedürfniß aufzuklären über die richtige Methode des Erkennens. Zu diesem Zwecke schreibt er den „Tractat über die Berichtigung des Verstandes und über die beste Methode zur wahren Erkenntniß der Dinge"**).

Unter den vorhandenen Schriften ist diese wahrscheinlich die früheste. In ihrer Einführung, die sich wie ein Selbstgespräch giebt, erinnert sie unwillkürlich an die Meditationen Descartes'. Man sieht deutlich, daß Spinoza unmittelbar von Descartes herkam, als er diesen Entwurf schrieb, der bestimmt war, eine Methodenlehre zu werden. Die Schrift ist nämlich ihrer ganzen Verfassung nach erst ein Entwurf, der sich an vielen Stellen die Aus-

---

*) Epist. XLVIII. XLIX.

**) Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.

führung vorbehält und es hie und da sogar ausdrücklich bemerkt. Doch ist er weder ausgeführt noch auch als Skizze vollendet worden.

Offenbar ist es dieser Tractat, nach dessen Vollendung und Herausgabe sich Oldenburg am Ende seines Briefes vom 3. April 1663 erkundigt *). Also muß die Entstehung der Schrift diesem Zeitpunkt vorausgehen und demnach früher sein als die Darstellung der cartesianischen Lehre. Wahrscheinlich hatte sie Oldenburg schon bei Spinoza kennen gelernt, als er diesen im Jahr 1661 in Rhynsburg besuchte.

2. Der politische Tractat.

In den letzten Abschnitten des theologisch-politischen Tractats hatte Spinoza die Grundlagen des Staats entwickelt und damit einen Entwurf zur Staatslehre gemacht, der ausgeführt sein wollte. Sein politischer Tractat sollte diese Aufgabe lösen. Es war eine seiner letzten Arbeiten, die durch den Tod unterbrochen wurde. Aus der Vergleichung mit dem theologisch-politischen Tractat sieht man deutlich, daß der politische einer spätern Zeit angehört und das System Spinoza's in einer Ausführung voraussetzt, die über den theologisch-politischen Tractat hinausreicht, wenigstens aus demselben nicht erhellt.

Das Fragment erschien unter dem Titel: „Politischer Tractat, worin gezeigt wird, wie die Gesellschaft sowohl in der monarchischen als aristokratischen Regierungsform eingerichtet sein muß, um nicht in Tyrannei zu entarten und Friede und Freiheit der Bürger unverletzt zu erhalten" **).

*) Epist. VIII.

**) Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi

3. Die Ethik.

Der Weg der wahren Erkenntniß, den die Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes fordert, ist unverkennbar die mathematische Methode. Das Ziel, welches Spinoza in jener Schrift sucht und sich zur Lebensaufgabe setzt, ist die Erkenntniß des höchsten, unvergänglichen Guts, also des ewigen Wesens, in dessen Betrachtung wir aufhören, Vergängliches zu begehren, und darum frei werden von der Herrschaft der Leidenschaften und Begierden. Diese Freiheit durch die Erkenntniß: das ist die Aufgabe. Und die Lösung dieser Aufgabe ist Spinoza's System: die Sittenlehre nach geometrischer Methode.

Durch die Erkenntniß zur Freiheit! Das Ziel bestimmt den Weg. Wovon wir uns zu befreien haben, sind unsere Leidenschaften, in deren Macht unsere Ohnmacht besteht. Diese Ohnmacht ist unsere Unfreiheit, unsere Knechtschaft. Aber die Leidenschaften folgen aus der Natur des menschlichen Geistes, wie dieser aus der Ordnung und Natur der Dinge, die selbst aus dem ewigen Wesen Gottes folgt. Also wird die methodisch geordnete Erkenntniß vor allem das Wesen Gottes begreifen müssen, daraus die Natur und den Ursprung des menschlichen Geistes, daraus den Ursprung und die Natur der Leidenschaften, daraus die menschliche Knechtschaft oder die Gewalt der Affecte und endlich die Macht der Erkenntniß oder die menschliche Freiheit. Das sind die fünf Theile der Sittenlehre Spinoza's*).

---

optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat.

*) Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I de Deo, II de na-

V.
Hindernisse der Herausgabe. Nachlaß.

Diese seine eigentlich philosophischen Schriften hat Spinoza nicht selbst veröffentlicht. Der Entwurf der Methodenlehre und der politische Tractat waren unvollendet; die Herausgabe der Ethik, die zum Drucke bereit lag, unterließ Spinoza abgeschreckt durch die drohende Haltung der Gegner, durch die furchtsame und abgeneigte seiner nächsten Freunde.

Bemerken wir nur, wie sich Oldenburg zu dieser Sache verhielt. Schon im Frühjahr 1663 bittet er Spinoza dringend, daß dieser seine Schriften der Welt mittheilen möge, unbeirrt „durch das Geschrei der Theologaster"; er solle „das Pygmäengeschlecht des Zeitalters (nostri temporis homunciones)" nicht fürchten. Immer von Neuem ermuthigt er den Freund und treibt ihn an, seine Werke aus der Haft, worin er sie verschlossen hält, endlich zu befreien *). Spinoza ist dazu bereit. Er selbst wünscht die Herausgabe der Ethik. Um dieses sein Hauptwerk veröffentlichen zu können, hat er zugelassen, daß die Freunde seine Darstellung der Principien Descartes' herausgeben. Er hofft, durch seine Darstellung der Lehre Descartes' das Interesse einflußreicher Männer zu gewinnen, unter deren Schutz er dann mit seiner eigenen Lehre hervortreten könne. „Ich will Dir den Grund sagen," schreibt er an Oldenburg, „warum ich die Veröffentlichung dieses Buchs erlaube. Vielleicht finden sich bei dieser Gelegenheit unter den

---

tura et origine mentis, III de origine et natura affectuum, IV de servitute humana seu de affectuum viribus, V de potentia intellectus seu de libertate humana.

*) Epist. VII, VIII, X (von Oldenburg).

hervorragenden Männern meines Vaterlandes Einige, die auch meine andern Schriften, die ich in Wahrheit als die meinigen anerkenne, zu sehen den Wunsch haben und sich meiner soweit annehmen werden, daß ich ohne alle Gefahr bürgerlicher Nachtheile die Sache ins Werk setzen kann. Ist dies der Fall, so werde ich nicht zögern, sogleich einiges zu veröffentlichen; wenn nicht, so werde ich lieber schweigen, als gegen den Willen meines Vaterlandes meine Ansichten den Leuten aufdrängen und sie mir zu Feinden machen"*).

Das Buch hatte nicht die von Spinoza gehoffte Wirkung. Sieben Jahre später erscheint der theologisch-politische Tractat. Nach jenen früheren Briefen und Kraftausdrücken Oldenburgs zu schließen, wäre damit geschehen, was er so lange sehnlichst gewünscht hat. So sollte man meinen. Aber was geschieht? Er hört mit einemmale auf zu mahnen und drängen; er wird bedenklich und empfiehlt dem Freunde die größte Zurückhaltung. Jetzt ist er der Behutsame, Vorsichtige, Aengstliche. Als ihn Spinoza den 5. Juli 1675 schreibt, daß er entschlossen sei, die Ethik herauszugeben, und daß er ihm zur Verbreitung einige Exemplare nach London schicken wolle, erklärt sich zwar Oldenburg dazu bereit, aber mit so vieler Scheu und so vielen Ermahnungen, ja den Glauben der Leute zu schonen, daß man wohl sieht, wie sehr ihn die Bitte des Freundes drückt und wie er weit lieber den Auftrag nicht hätte. Er möchte nicht einmal, daß man erfährt, derartige Bücher seien an ihn geschickt worden. Genug, „die Theologaster und Pygmäen der Zeit," von denen er früher so geringschätzig gesprochen, sind jetzt ein Riesengeschlecht, das er fürchtet**).

*) Epist. IX (an Oldenburg).
**) Epist. XVIII (von Oldenburg, den 22. Juli 1675).

Bald darauf reist Spinoza nach Amsterdam, um den Druck der Ethik zu veranstalten. Aber schon hat sich das Gerücht verbreitet, es sei ein atheistisches Buch von ihm unter der Presse; die Geistlichen und Theologen bestürmen sofort den Statthalter und die Behörden, daß sie mit obrigkeitlicher Gewalt die Sache hindern und der Gefahr bei Zeiten vorbeugen möchten. Auch die Cartesianer sind gegen Spinoza. Der theologisch-politische Tractat ist ihnen höchst ungelegen gekommen; sie fürchten, daß man das Buch auf ihre Rechnung schreiben und meinen könnte, der Cartesianismus sei daran schuld. Und sie waren doch ganz unschuldig. Diese „stolidi Cartesiani", wie Spinoza sie nennt, verwünschen ihn und machen mit seinen ärgsten Feinden gemeinschaftliche Sache. Unter solchen Bedrängnissen sieht sich Spinoza genöthigt, die Herausgabe der Ethik aufzuschieben, d. h. sie der Nachwelt zu überlassen *).

Er trifft die letztwillige Anordnung, daß gleich nach seinem Tode sein literarischer Nachlaß an den Buchhändler Riewerts in Amsterdam geschickt und die philosophischen Schriften veröffentlicht werden sollen, ohne den Namen des Verfassers zu nennen. Seine beiden Freunde, der Mennonit Jarrig Jellis und der Arzt Ludwig Meyer, besorgen die Herausgabe noch im Todesjahre des Philosophen; der Erste schrieb die Vorrede holländisch, der Andere übersetzte sie ins Lateinische. Kein Name wurde auf dem Titel genannt, weder der Druckort, noch der Verleger, noch die Herausgeber, man bezeichnete nur die Initialen des Verfassers. So erschienen als nachgelassene Werke: die Ethik, der politische Tractat, der Tractat über die Berichtigung des Verstandes, die Briefe und das Compendium der hebräischen Grammatik **).

*) Epist. XIX (an Oldenburg).

**) B. d. S. Opera posthum. Sine loco 1677. Gesammtaus-

VI.

Die Briefe.

Unter den Briefen sind uns die wichtigsten, die sich auf die Lehre Spinoza's in erläuternder Weise beziehen. Wir heben folgende hervor:

Die Briefe an Oldenburg, worin Spinoza auf die Grundbegriffe der Ethik eingeht, seinen Gegensatz zu Bacon und Descartes auseinandersetzt, die Natur des Willens und dessen Verhältniß zur Erkenntniß bestimmt, zuletzt die Differenzpunkte über den theologisch-politischen Tractat aufnimmt und erörtert*).

Die beiden Briefe an Simon Vries über das Wesen der Definition und den Begriff der ewigen Wahrheit**).

Der bedeutende Brief an Ludwig Meyer über den Begriff des Unendlichen***).

Die Controverse mit Wilhelm Blyenbergh über die Natur des Bösen†).

---

gaben der Werke Spinoza's haben wir drei: die vollständigste von Paulus (Jena 1802, 1803), eine zweite von Gfrörer (Stuttgart 1830), eine dritte sorgfältig revidirte, aber nicht vollständige von Bruder (1843—46). Dazu kommt als Supplement die von van Vloten herausgegebenen Schriften, ein Abriß der Ethik (tractatus de deo et homine), die Abhandlung über den Regenbogen nebst einigen Briefen (1862). — Ich citire nach der Ausgabe von Paulus.

*) Epist. II, IV (1661). Ep. XV (1665) betr. die Zweckbegriffe als inadäquate Vorstellungen. Ep. XX — XXV (1675, 76) betr. den theolog.-politischen Tractat.

**) Epist. XXVII, XXVIII (1663).

***) Epist. XXIX.

†) Epist. XXXI — XXXVIII (1664, 65). Ep. XXXII, XXXIV, XXXVI, XXXVIII sind von Spinoza.

Der Brief über die Freiheit*).

Der Brief über die Attribute und Modificationen, über die zahllosen Attribute und die unendlichen Modificationen**).

Der Brief an Peter Balling über die Ahnungen***).

Die Briefe über die Gespenster, worin sich Spinoza über das Verhältniß zwischen Seele und Körper klar und bestimmt äußert†).

VII.

Der literarische Zusammenhang des Systems.

Wir haben die Entstehung und äußere Geschichte der Schriften Spinoza's so ausführlich verfolgt, um in den literarischen Zusammenhang seines Systems eine möglichst genaue Einsicht zu gewinnen. Wie sich dieses System allmälig gebildet hat, wie insbesondere Spinoza von der Lehre Descartes' zu der eigenen fortgeschritten ist, kommt in den Schriften, die wir haben, nicht zum Vorschein. Es giebt keine Schrift, die Spinoza, noch unter dem cartesianischen Standpunkt befangen, geschrieben hat.

Der innere Zusammenhang, der die vorhandenen Schriften verknüpft, ist leicht erkennbar. Der politische Tractat ist in dem theologisch-politischen vorbereitet und in der Ethik begründet, welche selbst ihrer Aufgabe nach in dem Tractat über die Berichtigung des Verstaubes deutlich angelegt ist. Es würde daher angemessen

---

*) Epist. LXII.

**) Epist. LXV — LXVIII (1675). Ep. LXVI, LXVIII von Spinoza.

***) Epist. XXX (20. Juli 1664).

†) Epist. LV — LX (1674). Ep. LVI, LVIII, LX von Spinoza.

sein, diese drei Schriften auch in den Ausgaben so aufeinander folgen zu lassen: tractatus de intellectus emendatione, Ethica, tractatus politicus.

Die erste Schrift enthält den Grundgedanken, auf den sich der theologisch-politische Tractat stützt, und zugleich die Abweichungen von der Lehre Descartes', die dem Kenner aus Spinoza's Darstellung der cartesianischen Principien einleuchten. Wir werden darum den Spuren Spinoza's am besten folgen, wenn wir unseren Ausgangspunkt mit ihm selbst in jener Abhandlung nehmen, die ohne Zweifel von den vorhandenen Schriften die frühste war: in dem Tractat über die Berichtigung des Verstandes. Von hier aus erleuchtet sich der religiöse Grundgedanke, der den Spinozismus von der Theologie, und der metaphysische Grundgedanke, der ihn von Descartes trennt. Von hier aus erleuchten wir uns daher den theologisch-politischen Tractat und die Darstellung der cartesianischen Lehre. Dann nehmen wir die Methode, auf welche jener erste Tractat uns hinweist, und lassen uns geraden Weges in das System selbst einführen.

Neuntes Capitel.

Tractat über die Berichtigung des Verstandes.

Das religiöse Motiv der Lehre Spinoza's. Ausgangspunkt, Ziel und Methode.

I.

Der sittliche Ausgangspunkt: das Gut und die Güter.

1. Das höchste Gut als Lebensaufgabe.

Wie Descartes seine erste Meditation mit der Selbstprüfung und der endlich errungenen Einsicht in die vielfältige und jahrelange Selbsttäuschung beginnt, ähnlich auch den Worten nach beginnt Spinoza seine erste philosophische Untersuchung. Es handelt sich in beiden Fällen um den wahren Weg der Erkenntniß. Die einfache Grundfrage ist bei Beiden dieselbe: ich sehe ein, daß ich irre; was soll ich thun, um nicht zu irren?

Indessen nimmt bei Spinoza diese Frage gleich eine näher bestimmte und für den Charakter seiner ganzen Philosophie entscheidende Wendung. Descartes sagt: ich habe Vieles für wahr gehalten, von dem ich jetzt einsehe, daß es falsch ist. Ich habe keinen Grund, irgend etwas für sicherer zu halten. Möglicherweise sind alle Meinungen falsch, die ich habe. Was also ist

wahr? Was ist gewiß? Spinoza sagt: ich habe Vieles für gut gehalten, von dem ich jetzt einsehe, daß es eitel und werthlos ist. Ich habe keinen Grund, von den sogenannten Gütern des Lebens eines für besser zu halten. Möglicherweise sind sie sämmtlich bloß Scheingüter. Möglicherweise ist Alles eitel und werthlos, das die Menschen zu begehren und zu wünschen gewöhnt sind. Was also ist gut? Was ist das wahrhaft Gute, das ächte und unvergängliche?

Schon hier sehen wir, wie die Grundfrage bei Spinoza gleich in ihrer ersten und ursprünglichen Fassung die ethische Richtung einschlägt.

Jedes Gut, das ich besitze, erzeugt in mir eine glückliche Empfindung, ist die Ursache meiner Befriedigung und Freude. Wenn es nun ein vollkommen ächtes und unverlierbares Gut giebt, wenn es möglich ist, ein solches Gut zu erwerben und zu besitzen, so ist die Befriedigung, die ich davontrage, ebenso dauernd und unzerstörbar, so ist meine Freude ewig.

Es ist aber klar, daß dieses Gut nicht auf demselben Wege gefunden werden kann, auf dem die gewöhnlichen und vergänglichen Güter des Lebens gesucht und erreicht werden. Es ist daher nicht möglich, jenes Gut und diese zugleich zu erstreben. Die Wege sind verschieden. Eines von beiden muß man entbehren: entweder das ewige Gut oder die vergänglichen, entweder das Gut oder die Güter. Welchen der beiden Wege man auch ergreift, so muß man dem andern entsagen; man muß sich zu dieser Entsagung entschließen, nachdem man sich dieselbe in ihrer ganzen Bedeutung klar gemacht hat.

Es handelt sich also im Sinn Spinoza's nicht bloß um die Lösung einer Aufgabe, sondern um die Wahl einer Lebensrichtung.

2. Das ungewisse Gut und die gewissen Güter.

Der Entschluß ist zu fassen mit aller Ruhe und Klarheit. Er ist nicht leicht, und die Abwägung des ewigen Guts gegen die vergänglichen ist so einfach und sicher nicht, als es wohl scheinen möchte. Wir haben keine Waage für beide zugleich. Wenn man des ewigen Gutes sicher wäre, wenn es vor uns läge, so daß man es gleichsam mit Händen greifen könnte, dann wäre die Wahl nicht schwer zu treffen. Wer würde die dauernde Freude nicht der vergänglichen vorziehen?

Aber zunächst ist jenes ewige Gut eine bloße Annahme, eine sehr problematische. Es heißt: *wenn* ein solches Gut existirt, *wenn* es sich erwerben und besitzen läßt! Ob dieses Gut in Wahrheit existirt und für uns existirt, ist ungewiß. Es liegt zunächst im Dunkel. Dagegen die Güter des Lebens liegen vor uns in deutlicher, lockender Nähe. Sind sie auch vergänglich, so sind sie doch gewiß und ihre Realität unzweifelhaft. Sie sind oder scheinen wenigstens bei weitem gewisser und greifbarer als jenes ewige Gut, von dem wir nicht wissen, was und wo es ist.

Sollen wir nun den Weg nach den sichern, erreichbaren, lockenden Zielen verlassen, um jenen andern zu ergreifen nach dem ungewissen und vielleicht unmöglichen Gute? Sollen wir die gewissen Güter aufgeben gegen das ungewisse?

3. Die Scheingüter des Lebens.
(Sinneslust, Reichthum, Ehre.)

Prüfen wir also etwas näher diese sogenannten gewissen Güter, nämlich die Dinge, denen die Menschen in dem gewöhnlichen Laufe des Lebens nachjagen. Sie lassen sich sämmtlich auf diese drei zurückführen: sinnlicher Genuß, Reichthum, Ehre.

Eine Wirkung negativer Art haben diese Güter gemein: sie entzünden unsre Begierden, erfüllen uns mit ihren lockenden Vorstellungen, betäuben das menschliche Gemüth und machen es unfähig, andre Ziele zu verfolgen. Aber die Befriedigungen, die sie gewähren, sind verschieden. Im Sinnengenuß stirbt die Begierde, sie stumpft sich ab und verwandelt sich in ein Gefühl der Ohnmacht, welches den Geist herabstimmt und als Unlust empfunden wird. Die Folge der Sinnenlust ist allemal die Unlust. Die Erfüllung der Begierde erzeugt deren Gegentheil und das Gut verwandelt sich durch den Genuß selbst in ein Uebel. Anders verhält es sich mit dem Besitz des Reichthums und der Ehre. Hier steigert der Besitz die Begierde. Je mehr man hat, um so mehr will man haben. Aus der Begierde wird die Gier, die Sucht nach Geld und Ehre. Und je gieriger das Gemüth, um so größer die Betäubung und mit dieser die Abhängigkeit und Unfreiheit, in die wir gerathen.

Diese Betäubung und Unfreiheit ist am größten im Ehrgeiz. Denn die Ehre lockt uns mit einem Schein persönlicher Geltung, den die Einbildung leicht für die ächte Geltung, für den wirklichen Werth nimmt. Aber diese Ehre besteht nur in dem, was wir Andern gelten, in der Anerkennung, welche die Welt uns einräumt, womit sie uns auszeichnet. Sie ist gegründet auf den Beifall der Menschen. Um diesen Beifall zu verdienen, müssen wir leben und handeln, wie es die Menschen gern sehen; wir müssen nach fremden Vorstellungen die unsrigen richten und uns damit in eine grenzenlose Abhängigkeit begeben. Vortrefflich sagt Spinoza: „die Ehre ist eine große Hemmung, denn, um sie zu gewinnen, müssen wir nach dem Sinne der Menschen leben, nämlich meiden was die Welt zu meiden, und nach dem trachten, wonach die Welt zu trachten pflegt".

Indessen die Befriedigungen des Reichthums und der Ehre, wenn sie auch dauerhafter erscheinen als die der Sinnenlust, sind doch nicht weniger gebrechlich. Es ist wahr, daß die Befriedigung in jenen beiden Fällen die Begierde nicht tödtet, sondern steigert, aber sie ist darum nicht größer. Man begehrt mehr und immer mehr, weil man mit dem Erreichten sich nicht begnügt. Gierig sein heißt unzufrieden sein. Die Erfüllung der Begierden nach Reichthum und Ehre erzeugt aus sich von neuem das Bedürfniß nach größerem Besitz; dieses Bedürfniß ist Gefühl des Mangels, also Schmerz und Unlust. Die Begierde ist grenzenlos; sie ist, wie die Alten vortrefflich gesagt haben, ein ἄπειρον. Auf diesem Wege giebt es keine dauernde Befriedigung *).

Und wie sollte die Befriedigung dauernd sein, da es die Besitzthümer nicht sind, welche Geld und Ehre gewähren? Entweder wir gewinnen nicht, was wir zu gewinnen gehofft haben; die Hoffnung schlägt fehl und wir sind schmerzlich getäuscht; oder wir gelangen wirklich zu dem gewünschten Besitz, aber tausend Gefahren bedrohen denselben von allen Seiten, wir sehen den Verlust fortwährend vor uns, und wenn wir ihn auch nicht erfahren, so müssen wir ihn doch unausgesetzt fürchten. Hier gilt jenes Wort aus dem zweiten faustischen Monolog: „Du bebst vor Allem was nicht trifft, und was du nie verlierst, das mußt du stets beweinen!"

In Wahrheit, diese Güter des Lebens, wie Sinnengenuß, Reichthum, Ehre, die als die sichersten begehrt werden, verwandeln sich in lauter Verluste. Sie sind nichts als Scheingüter, Phantome, die in sich die Verwesung tragen. Was wir in der That erreichen, ist Wahn und Betäubung, Unlust und Unfreiheit, Mangel und Täuschung!

*) Tract. de emend. intell. Op. II. pg. 414.

II.

Die Wahl des Ziels.

1. Das ungewisse Gut und die gewissen Uebel.

Wir wollten wählen zwischen dem ungewissen Gut und den gewissen Gütern. Aus den gewissen Gütern sind, nachdem wir sie durchschaut haben, gewisse **Uebel** geworden. Also, die Sache richtig erwogen, haben wir zu wählen zwischen einem ungewissen Gut und einem Heere sicherer und unzweifelhafter Uebel.

Kann jetzt die Wahl noch zweifelhaft sein: die Wahl, bei der auf einer Seite der sichere Tod ist, auf der andern die mögliche Heilung? Dort die Aussicht in die Verwesung, hier die Aussicht ins Leben! Wir folgen der zweiten, so dunkel und ungewiß sie zunächst auch scheint. Wir haben keine andere Wahl. Hier ist unsre einzige Hoffnung, unsre einzig mögliche Rettung. „Denn ich sah," sagt Spinoza, „daß ich in der größten Gefahr schwebte und mit aller Kraft ein Mittel, wenn auch ein ungewisses, suchen müsse; so wie ein tödtlich Erkrankter, der den sicheren Tod vor sich sieht, wenn nicht etwas noch hilft, dieses Mittel selbst, es sei auch noch so unsicher, mit aller Kraft ergreift, denn in ihm liegt seine ganze Hoffnung. Jene Güter insgesammt, denen der Haufe nachjagt, helfen nicht bloß nichts zur Erhaltung unseres Seins, sondern sie hemmen es sogar: sie sind häufig schuld an dem Untergang derer, die sie besitzen, und sie sind allemal schuld an dem Untergang derer, die von ihnen besessen werden *)."

*) Tract. de intellectus emendatione. Op. II pg. 415.

2. Die Quelle der Uebel und das unvergängliche Gut.

Es gehört eine tiefe Lebenserfahrung und Selbsterkenntniß dazu, um die Nichtigkeit der gewöhnlichen Güter des Lebens klar zu durchschauen. Diese Einsicht ist es, die den Entschluß zur Reife bringt, jene Güter fallen zu lassen und ein unvergängliches Gut zu suchen. Mit diesem Bekenntniß beginnt Spinoza seinen Tractat: „Nachdem mich die Erfahrung belehrt hat, daß Alles, was den landläufigen Inhalt des Lebens ausmacht, eitel und schlecht ist, und da ich sah, daß alle Ursachen und Objecte meiner Furcht an sich weder gut noch böse und beides nur sind, je nachdem sie das Gemüth bewegen, so entschloß ich mich endlich, zu untersuchen, ob es ein wahrhaftes und erreichbares Gut gebe, von dem das Gemüth ganz und gar mit Ausschließung alles Andern ergriffen werden könnte; ja ob etwas sich finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährte. Ich sage: „„ich entschloß mich endlich““, denn auf den ersten Blick schien es unbesonnen, wegen einer noch unsicheren Sache das Sichere aufgeben zu wollen"*).

Aber so reif und durchdacht dieser Entschluß ist, so schwer ist die beharrliche und feste Ausführung. Denn mit der gewöhnlichen Liebe des Lebens entsagen wir zugleich allen unseren Gewohnheiten, unserem ganzen bisherigen Leben. Diese Entsagung ist kein dumpfer thatloser Zustand. Sie ist der Beginn eines neuen Menschen, der Anfang einer neuen Lebensrichtung, die uns Gewohnheit und zweite Natur werden soll. Zunächst ist sie uns ungewohnt und fremd; die alte Gewohnheit ist mächtiger als

---

*) Tract. de int. emend. Op. II p. 413.

sie und drängt sich immer wieder in den neuen Lebensweg hinein; unwillkürlich kehren uns die alten Begierden zurück und nur allmälig können wir uns ganz von ihnen befreien. Diese allmälig wachsende Freiheit schildert uns Spinoza nach seiner eigenen Erfahrung. „Denn obgleich ich dies" (nämlich die Nichtigkeit der Güter der Welt) „so klar in meinem Geist durchschaute, so konnte ich doch Habsucht, Sinneslust und Ehrgeiz nicht ganz ablegen. Eines aber erfuhr ich: so lange mein Geist in jener Betrachtung lebte, war er diesen Begierden abgewendet und ernsthaft versenkt in die Gedanken einer neuen Lebensweise. Und dieses Eine gereichte mir zu großem Troste. Denn daraus sah ich, daß jene Uebel nicht unheilbar seien. Und obgleich im Anfange die Abschnitte des neuen Lebens nur selten waren und sehr kurz dauerten, so wurden sie doch häufiger und länger, nachdem ich das wahre Gut immer mehr kennen gelernt hatte" *).

Woher kommen denn jene Begierden, die uns betäuben und herabstimmen, wie Trauer, Furcht, Haß, Neid u. s. f.? Sie entspringen alle aus derselben Quelle: aus unserer Liebe zu den vergänglichen Dingen. Mit dieser Liebe verschwindet auch das ganze Geschlecht jener Begierden. „Wenn diese Dinge nicht mehr geliebt werden, so wird kein Streit mehr entstehen, keine Trauer, wenn sie zu Grunde gehen; kein Neid, wenn sie ein Anderer besitzt, keine Furcht, kein Haß, mit einem Wort keine Gemüthsbewegungen dieser Art, die alle zusammentreffen in der Liebe zu den vergänglichen Dingen" **).

*) Tract. de intell. emend. II pg. 416.

**) Ebendaselbst.

3. Gott und die Liebe zu Gott. Das religiöse Leben.

Jenes Gut also, dessen Liebe die Seele ganz erfüllen soll mit Ausschluß alles Uebrigen, kann nichts anderes sein als ein ewiges und unendliches Wesen. „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen," sagt Spinoza, „erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschließt. Ein solcher Zustand ist auf's innigste zu wünschen und mit aller Kraft zu erstreben" *).

Nehmen wir nun, daß dieses ewige und unendliche Wesen nothwendig auch das vollkommenste oder göttliche sein muß, so erscheint die Liebe zu Gott als das Ziel, welches Spinoza der neuen Lebensrichtung aufgiebt. Der Streit und die Feindschaft der Menschen sind ein Ausdruck allein ihrer Begierden, denn diese sind es, die uns entzweien; die Begierden selbst entspringen nur aus der Liebe zu den vergänglichen Dingen, und diese Liebe wurzelt allein in der menschlichen Selbstsucht.

In der Liebe zu Gott erlischt die Selbstliebe mit allen ihren Blendungen: die Liebe zu Gott entwurzelt die Liebe zu den vergänglichen Dingen; sie erlöst und befreit uns also von den selbstsüchtigen Begierden; sie macht daher das menschliche Leben friedfertig, still, beschaulich und im Innersten uneigennützig. So ist die Liebe zu Gott unmöglich ohne eine sittliche Umwandlung des Menschen, ohne eine neue von aller Selbstliebe und Selbstsucht gereinigte und durchgängig geläuterte Gesinnung. Eine solche Gesinnungsweise ist religiös; sie ist fromm, denn sie ist vollkommene Ergebenheit in Gott, und diese Frömmigkeit ist der ächte Kern aller Religion. Hier finden wir den religiösen Grundgedanken Spinoza's. In ihm selbst ist das Lebensziel, das er sucht,

*) Tract. de intell. emend. Op. II pag. 416.

eine nicht bloß wissenschaftlich gefaßte, sondern von vornherein sittlich und religiös motivirte Aufgabe. Er empfindet und erkennt die Güter der Welt d. h. die Welt selbst, der wir anhängen, als so viele Uebel, von denen er frei werden möchte und zwar gründlich frei und auf ewig. Diese Uebel alle wurzeln in unserer Selbstliebe. Unsere Selbstliebe ist die begehrte Welt d. h. die Welt als Inbegriff der Güter des Lebens. Diese begehrte Welt sind wir selbst. Das Bedürfniß aber, von sich d. h. von seiner Selbstsucht loszukommen, von diesem Uebel aller Uebel in Wahrheit frei zu werden, ist ein Erlösungsbedürfniß, der Kern und das innerste Motiv aller Religion.

Diesen Kern in der geoffenbarten Religion aufzufinden, unter diesem Gesichtspunkt Religion und Philosophie zu vergleichen und auseinanderzusetzen: das ist die eigentliche Aufgabe des theologisch-politischen Tractats, der hier mit dem Tractat über die Berichtigung des Verstandes genau zusammenhängt.

III.

Der Weg zum Ziele. Das Erkennen.

1. Das Princip der Einheit.

Liebe ist Vereinigung, welche die Trennung aufhebt. Da im Sinne Spinoza's Gott als das ewige und unendliche Wesen auch das allumfassende sein muß, die ewige Ordnung der Dinge oder die gesammte Natur, so bestimmt sich die Liebe zu Gott näher dahin, daß sie in der Vereinigung unseres Geistes mit der gesammten Natur d. h. in der Einheit besteht, die wir mit der Weltordnung eingehen.

Nun kann die Liebe zu Gott in unserer Gesinnung gegenwärtig sein, ohne daß unsere Vorstellungen dem ewigen und unend-

lichen Wesen völlig conform sind. Es ist möglich, daß wir Gott lieben, ohne ihn klar und deutlich zu erkennen. Aber es ist unmöglich, daß wir ihn klar und deutlich erkennen, ohne ihn zu lieben. Besitzen können wir das ewige Gut nur in unserem Geist; wahrhaft und dauernd besitzen nur, wenn es unserem Geiste mit voller Klarheit einleuchtet. Wir sind eins mit der ewigen Ordnung der Dinge, wenn wir ihre Nothwendigkeit bejahen; wir bejahen sie, sobald wir sie einsehen. Daher ist unsere Liebe zu Gott am sichersten gegründet auf unsere Erkenntniß Gottes d. h. auf die Einsicht, daß der menschliche Geist eins ist mit dem Ganzen.

Spinoza giebt diese sein ganzes System erleuchtende Erklärung schon in dem Tractat über die Berichtigung des Verstandes, indem er dabei bemerkt, er werde sie später ausführlich erläutern. „Nichts darf seiner eigenen Natur nach vollkommen oder unvollkommen genannt werden, da wir ja wissen, daß alles was geschieht gemäß einer ewigen Ordnung und nach unumstößlichen Naturgesetzen stattfindet. Nehmen wir nun, daß der Mensch in seiner Schwäche zwar diese Ordnung nicht mit seinem Denken durchdringt, wohl aber begreift, daß es eine menschliche Natur, weit kraftvoller als die seinige, gebe und daß ihn nichts hindere, sich eine solche Natur anzueignen, so wird ihn diese Vorstellung reizen, nach Mitteln zu suchen, um sich eine solche Vollkommenheit zu verschaffen. Und jedes Mittel zu diesem Ziel ist ein wahrhaftes Gut. Aber das höchste Gut ist, einer solchen Natur wo möglich in Gemeinschaft mit Anderen theilhaftig zu werden. Worin diese Natur besteht, werden wir später zeigen: sie besteht nämlich in der Erkenntniß der Einheit, welche den Geist mit der gesammten Natur verbindet" *).

---

*) Tract. de intell. emend. Op. II. pag. 417.

Hier haben wir den Grundgedanken der Ethik, die somit der Anlage nach schon in diesem Tractate feststeht.

Zugleich erhellt aus der angeführten Stelle, wie weit Spinoza bereits von Descartes entfernt ist. Die Einheit des Geistes mit der gesammten Natur ist nur möglich, wenn in der gesammten Natur die Einheit von Denken und Ausdehnung stattfindet, wenn in dem ewigen und unendlichen Wesen die beiden Attribute vereinigt sind. Hier ist der ausgesprochene Gegensatz gegen den cartesianischen Dualismus. Jene Einheit des Geistes mit der gesammten Natur ist nur dann erkennbar, wenn die ewige Ordnung der Dinge d. h. überhaupt Alles erkennbar, also nichts unerkennbar ist: wenn uns das göttliche Wesen selbst klar und deutlich einleuchtet. Hier zeigt sich der vollkommene Rationalismus Spinoza's gegen den unvollkommenen und dualistisch beschränkten der cartesianischen Lehre.

Diese tiefgreifenden Differenzen, die andere in ihrem Gefolge haben, machen sich selbst in jener Schrift bemerkbar, in welcher Spinoza nichts anderes darstellen wollte als die Principien Descartes'. So läßt sich auch dieses Werk, welches dem Tractate folgt, aus dem Gesichtspunkte des letztern am besten erleuchten.

2. Die Erkenntniß als methodisches Denken.

Jetzt erst erblicken wir die Aufgabe des Tractats in ihrem vollen Lichte. Das Ziel ist der Besitz des ewigen Guts d. i. die Liebe zu Gott, gegründet auf die Erkenntniß der Weltordnung oder des ewigen Zusammenhangs der Dinge. Im Ausgangspunkt des Weges, am weitesten von dem Ziele entfernt finden wir das in die Begierden nach den Gütern der Welt, nach Sinnengenuß, Reichthum, Ehre versenkte Gemüth, den durch diese Gemüthsver-

fassung verdunkelten und irre geführten, sinnlichen Verstand. Die Aufgabe ist die Läuterung des Gemüths zur reinen Liebe, also auch die Läuterung des Verstandes zur reinen Erkenntniß. Daher „tractatus de intellectus emendatione". Denn es soll hier allein von dieser Läuterung, der Berichtigung des Verstandes, gehandelt werden. Der Weg soll gezeigt werden, den der Verstand zu nehmen hat vom Irrthum zur Wahrheit, von der verworrenen und falschen Weltbetrachtung zur klaren und richtigen.

Verworren und falsch ist unsere Betrachtungsweise, wenn unsere Vorstellungen nicht übereinstimmen mit der Natur der Dinge. Klar und richtig ist sie, wenn wir die Dinge so vorstellen, wie sie in Wahrheit sind. Diese Vorstellungen sind der Natur der Dinge adäquat, jene sind inadäquat. Der Weg vom Irrthum zur Wahrheit ist der Weg von den inadäquaten Ideen zu den adäquaten. Die inadäquaten Ideen sind erdichtet oder falsch oder zweifelhaft; die adäquaten sind wahr*).

Je klarer der Geist die Ordnung der Dinge begreift, um so klarer erkennt er sich selbst, denn er ist als Glied in jener Ordnung mitbegriffen. In seinen adäquaten Ideen stellt er nichts vor als was die Natur der Dinge enthält. Also ist der Geist in dieser Betrachtungsweise das Abbild der Natur. Die Natur aber oder die Dinge, wie sie in Wahrheit sind, bilden einen nothwendigen und einmüthigen Zusammenhang. Sollen nun unsere Vorstellungen den Dingen entsprechen, soll der Geist das vollkommen klare Abbild der Natur sein, so muß die Ordnung unserer Ideen dieselbe sein als die Ordnung der Dinge. Nennen wir diese richtige und naturgemäße Verknüpfung der Ideen Methode, so leuchtet ein, daß nur vermöge des methodischen Denkens der Geist die Natur

---

*) Tract. de int. emend. Op. II pg. 430 — 445.

oder die Ordnung der Dinge zu erkennen vermag. Daher mündet der Tractat über die Berichtigung des Verstandes in eine Methodenlehre. „Um das völlige Abbild der Natur darzustellen," sagt Spinoza, „muß unser Geist alle seine Vorstellungen aus der Idee ableiten, welche den Ursprung und die Quelle der gesammten Natur vorstellt. Daraus erhellt, daß diese Idee die Quelle aller übrigen Ideen ist"*).

Auf dem Wege eines solchen methodischen Denkens wird jede Ungewißheit und jeder Zweifel vermieden, den stets der Mangel der Methode herbeiführt, „denn der Zweifel," sagt Spinoza „rührt allemal daher, daß die Dinge ohne Ordnung untersucht werden"**).

3. Das Denken nach mathematischer Methode.

Das menschliche Erkennen, das Wort im weitesten Umfange genommen, hat zwei Arten: entweder wir wissen durch Gründe oder ohne Gründe. Jede der beiden Arten hat zwei Fälle. Was wir zu wissen uns einbilden, haben wir entweder von Anderen gehört, denen wir Glauben schenken, oder zufällig selbst erfahren. In beiden Fällen ist unsere sogenannte Erkenntniß unbegründet, zweifelhaft, einsichtslos. Wir wissen, ernsthaft genommen, so gut als nichts. Wissenschaftlich kann nur eine Erkenntniß sein, die auf Gründen beruht. Die Gründe, aus denen wir erkennen, sind entweder richtig oder falsch. In dem letzteren Fall ist der erkannte Grund nicht der wirkliche, also die Verknüpfung unserer Vorstellungen nicht der Natur der Dinge adäquat, unser

---

*) Tract. de intell. emend. Op. II. pg. 428. Necessario concatenatio intellectus naturae concatenationem referre debet. pg. 450.

**) Ebendaselbst pg. 445.

Denken mithin nicht methodisch. So leuchtet ein, daß die wahre und methodische Erkenntniß nur einen Fall hat: die Einsicht der Sache aus ihrem wirklichen Grunde, aus ihrer nächsten Ursache.

Es sei z. B. die geometrische Proportion 2 : 4 = 3 : x. Es sei uns bekannt, daß in diesem Fall x = 6 ist. Diese Thatsache sei uns bekannt entweder aus fremder Mittheilung oder aus zufälliger eigener Erfahrung; wir sind nicht im Stande ihre mathematische Wahrheit zu beweisen, wir wissen sie nur als Notiz; sie hat in dieser Form nicht den Werth einer Erkenntniß. Wenn wir aber beweisen können, daß in dem vorliegenden Fall x = 6 ist, so wird es noch von der Art des Beweisgrundes abhängen, ob wir die Sache in Wahrheit begriffen haben. Es sei uns also bekannt, daß in dem gegebenen Verhältniß das Product der äußeren Glieder dem der inneren gleich ist; wir finden durch Rechnung 2 x = 3 × 4, und es ergiebt sich die Gleichung x = 6. Jetzt ist der Satz bewiesen. Ist er in Wahrheit bewiesen? Offenbar nicht, denn der angeführte Beweisgrund erklärt nicht die Natur der geometrischen Proportion, sondern ist selbst eine ihrer Folgen. Also ist auch in dem gegebenen Falle die Thatsache x = 6 nicht aus ihrem wirklichen Grunde erkannt; denn der Grund, welcher macht, daß die hier gesuchte Verhältnißzahl 6 ist, besteht allein in der Natur der geometrischen Proportion *).

Jetzt sehen wir klar, welche Bedingungen die wahrhaft methodische Erkenntniß fordert. Sie begreift ihr Object aus dessen nächster Ursache. Sie fordert demnach, daß diese nächste Ursache so erklärt werde, daß der Satz, um den es sich handelt, nothwendig und zweifellos daraus folgt. Eine solche Erklärung ist die Definition und zwar die genetische, welche den Realgrund der

*) Tract. de int. emend. Op. II. pg. 419 — 422.

Sache enthält: eine Definition, wie sie die Mathematiker geben, wenn sie ihre Figuren erklären, indem sie dieselben construiren*).

Da nun in der Natur der Dinge jede Ursache wieder aus einer nächsten Ursache folgt, so besteht das methodische Erkennen in einer Kette von Folgerungen, deren oberstes und erstes Glied die Erklärung einer Ursache sein muß, die aus keiner anderen abgeleitet werden kann, also aus sich selbst begriffen sein will: das ist die Definition des ursprünglichen Wesens, welches Ursache seiner selbst ist. Mit dieser Erklärung stehen wir im Ausgangspunkte des Systems und erkennen als dessen alleinige Norm und Richtschnur die mathematische Methode. Die Aufgabe ist: aus dem Begriff Gottes „more geometrico" den Zusammenhang der Dinge in ihrer nothwendigen Ordnung abzuleiten. Die Lösung dieser Aufgabe bietet die Ethik**).

So weit reicht selbst in seinem fragmentarischen Entwurf der Tractat über die Berichtigung des Verstandes. Aus ihm erhellt:

1. das Ziel, welches Spinoza seinem Leben und Denken setzt, der sittliche Grundgedanke, der das System trägt und zugleich den Kern des theologisch-politischen Tractats bildet.
2. die Abweichung von Descartes.
3. die Nothwendigkeit und regulative Bedeutung der mathematischen Methode.

---

*) Tract. de int. emend. Op. II. pg. 448 — 453.

**) Vergl. damit das folgende elfte Capitel: Spinoza's mathematische Methode in ihrer Begründung, Anwendung und Richtung.

Zehntes Capitel.

Theologisch-politischer Tractat.

Das Verhältniß der Religion zu Wissenschaft und Staat, der Bibel zu Religion und Wissenschaft. Der historisch-kritische Standpunkt.

I.

Die theologisch-politische Aufgabe.

1. Religion und Philosophie.

Die Liebe zu Gott ist das Ziel, welches Spinoza sucht; die Erkenntniß nach mathematischer Methode ist der Weg, auf welchem die Philosophie dieses Ziel erreicht. Die Liebe zu Gott, die den Menschen von der Selbstliebe und den Begierden frei macht, ist der ächte und alleinige Inhalt alles sittlichen und religiösen Lebens. Dagegen die Erkenntniß nach mathematischer Methode ist eine Aufgabe lediglich des Verstandes, die zwar von dem religiösen Leben nicht ausgeschlossen ist, aber auch nicht dessen alleinige Form ausmacht. Sonst wäre das Maß der Philosophie auch in allen Fällen das Maß der Religion. Beide sind in dem sittlichen Le-

benszielˏ eins, sie sind in ihren Formen und Wegen verschieden. Hier bietet sich von selbst die Vergleichung beider, die Einsicht in das Verhältniß zwischen Religion und Philosophie als eine Aufgabe dar, deren gründliche Lösung Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat unternimmt.

Die Religion als die Liebe zu Gott ist das Gegentheil der menschlichen Selbstsucht in allen ihren Arten; sie ist jene stille und resignirte Ergebenheit der menschlichen Seele in Gott, die Spinoza gern als Frömmigkeit und Gehorsam bezeichnet. Es ist möglich, daß eine solche Gemüthsrichtung unser ganzes Leben durchdringt, auch wenn unsere Erkenntniß der göttlichen Natur nicht adäquat ist. Die Religion ist nicht gebunden an die Form der Erkenntniß: darin besteht ihre Unabhängigkeit von der Philosophie. Und ebenso ist die wahre Erkenntniß nur von ihrer eigenen Methode, nicht von irgend einer vorausgesetzten Religionslehre abhängig: darin besteht die Unabhängigkeit der Philosophie von der Religion und den Glaubenslehren der Theologie.

2. Die Religionsheuchelei.

Womit sich aber die Religion in keiner Weise verträgt, ist die menschliche Selbstliebe. Wo diese sich und ihre Interessen geltend macht, da haben wir nicht religiöses, sondern weltliches und vom Eigennutz getriebenes Leben; und wo die eigennützigen Interessen den Schein der Religion annehmen, da haben wir deren äußerstes Gegentheil, deren widerlichste Verkehrung: den Zustand der Lüge und Heuchelei. Das ist die Form, die Spinoza, so oft er sie berührt, schonungslos verwirft. Es giebt keine Gemüthsart, die dem Wahrheitssinn mehr widerstreitet als diese. Und unter allen Religionen steht es keiner übler an, die Selbstsucht zu mas-

kiren, als der christlichen, die ihrer innersten Richtung und Anlage nach gerade deren Vernichtung und Ueberwindung zum Zweck hat. Die christlichen Heuchler sind die verwerflichsten, eben weil die christliche Religion selbst die lauterste ist.

„Ich habe mich oft gewundert," sagt Spinoza in der Vorrede seines Tractats, „daß Menschen, die mit dem Bekenntniß der christlichen Religion großthun, also mit den Gesinnungen der Liebe, Freudigkeit, Mäßigung und Treue gegen Jedermann, doch mit dem selbstsüchtigsten Gemüthe hadern und täglich den bittersten Haß gegen einander auslassen, so daß man leichter aus diesen als aus jenen Gesinnungen den Glauben eines jeden zu erkennen vermag, denn schon längst ist es dahin gekommen, daß wir fast bei jedermann den religiösen Charakter, ob er nämlich Christ, Türke, Jude oder Heide ist, nur zu erkennen vermögen aus gewissen äußeren Zeichen oder daraus, ob er diese oder jene Kirche besucht, oder daß er dieser oder jener Meinung zugethan ist und auf die Worte irgend eines Meisters zu schwören pflegt. Im Uebrigen ist das Leben selbst bei allen dasselbe. Ich fragte mich nach der Ursache dieses unheilvollen Zustandes, und ich sah, woher derselbe rührt: er rührt daher, daß es bei der Menge für Religion gilt, die Kirchendienste für hohe Würden, deren Pflichten für vortheilhafte Privilegien anzusehen und über Alles die Geistlichen in Ehren zu halten. Sobald diese verkehrte Anschauung in der Kirche Geltung gewann, konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß gerade die schlechtesten und selbstsüchtigsten Leute die größte Begierde nach Verwaltung der heiligen Aemter ergriff; daß der Eifer für Verbreitung der göttlichen Religion in gemeine Habsucht und der Tempel selbst in eine Schaubühne entartete, wo nicht kirchliche Lehrer, sondern Redner sich hören ließen, die nicht etwa von dem Verlangen, das Volk sittlich zu bilden, beseelt waren, sondern vor Be-

gierde brannten, für ihre Person Bewunderung zu erregen und vor aller Welt an den Andersdenkenden ihr Müthchen zu kühlen." „Die Frömmigkeit — bei dem ewigen Gott! und die Religion besteht nur noch in widersinnigen Geheimnissen, und wenn man nur die Vernunft vollkommen verachtet, die menschliche Einsicht für verdorben von Natur hält und darum verdammt und geringschätzig behandelt, so gilt man gerade deshalb für göttlich erleuchtet. Wahrlich! wenn sie nur einen Funken des göttlichen Lichts hätten, so würden sie Gott besser verehren lernen und, wie jetzt durch Haß, sich durch Liebe vor den übrigen Menschen auszeichnen; so würden sie nicht mit so feindseliger Seele die Andersdenkenden verfolgen, sondern sich ihrer vielmehr erbarmen, wenn sie wirklich für deren Heil und nicht bloß für das eigene Lebensglück besorgt wären" *).

3. Religion und Staat.

Das der Religion zugehörige und eigenthümliche Gebiet ist die Gesinnung, das menschliche Herz in seiner Demuth und Frömmigkeit. Die Gesinnung kann nicht erzwungen werden, noch weniger kann sie selbst einen Zwang ausüben. Sie kann eher dulden als herrschen. Jede Herrschaft, welche die Religion nach Außen beansprucht oder besitzt, entfremdet sie ihrem eigenen innersten Wesen. Die Herrschaft über die Meinungen macht sie unduldsam und streitsüchtig. Die Herrschaft über den Staat macht sie hochmüthig und gewaltthätig. Durch eine solche Herrschaft wird nicht bloß die Religion, sondern ebenso sehr die Wissenschaft und der Staat ihren natürlichen Grundlagen völlig entrückt und

*) Tract. theologico-politicus. Praefatio. Op. I. pg. 147. 48.

ihren eigenen Bedingungen entfremdet. So haben Wissenschaft und Staat gegenüber der Religion das gemeinschaftliche Interesse ihrer natürlichen Unabhängigkeit. Der Staat darf die Religion, so weit sie in der Gesinnung besteht, nicht beherrschen, noch weniger darf er von der Religion, die sich als Kirche geltend macht, beherrscht werden. Die Religion in ihrem wahren Element ist unabhängig vom Staat; der Staat ist unabhängig von der Kirche; die Kirche d. i. die Religion in ihrer äußeren Verfassung ist abhängig vom Staat. Hier wird die Untersuchung Spinoza's zum politischen Tractat. Das Verhältniß der Religion zur Philosophie führt von selbst auf das Verhältniß der Religion zum Staat. Wäre die natürliche Erkenntniß unterthan der Religion, so müßte es auch der Staat sein, der sich auf das natürliche Recht gründet. Die Sache der Philosophie ist in diesem Punkte zugleich die Sache des Staats.

4. Theologie und Politik.

Darum liegt der Schwerpunkt unserer Schrift, wie schon früher gezeigt worden, in dem Beweise, daß die Religion keine Macht hat über die Erkenntniß, daß sie selbst kein Erkenntnißsystem ist noch bei richtiger Selbsterkenntniß sein will*). Aber sie will es sein in der Verfassung, die sie geschichtlich angenommen hat und festhält. Sie macht den Anspruch, göttliche Erkenntniß zu sein gegenüber der natürlichen. Von hier aus bestreitet sie die Rechte der letzteren, wenigstens jedes Recht einer Geltung in göttlichen Dingen. Nennen wir die Lehre oder Erkenntniß, deren Gegenstand Gott und die göttlichen Dinge sind, Theologie, so

---

*) Siehe voriges Capitel Nr. III. 1. Seite 147. 48.

nimmt die gegebene Religion für sich allein das Recht in Anspruch, die wahre theologische Erkenntniß zu sein, und bestreitet sowohl der Philosophie als dem Staat die Geltung ihrer natürlichen Grundlagen. Jetzt muß sich die Untersuchung Spinoza's, um ihre Aufgabe zu lösen, gegen die Theologie kehren. Der Tractat wird theologisch. Er vertheidigt gegen die Theologie das gemeinschaftliche Recht der Wissenschaft und des Staats, die unabhängige Geltung sowohl der natürlichen Erkenntniß als des natürlichen Rechts.

Diese Vertheidigung ist nur möglich durch eine gründliche Widerlegung der vermeintlichen Rechtsansprüche, welche die Theologie in ihrer göttlichen Machtvollkommenheit gegen Wissenschaft und Staat erhebt und beiden überordnet. Der Tractat wird mithin theologisch-politisch.

II.
Offenbarung und Bibel in ihrem Verhältniß zur Wissenschaft.

1. Die Bibel als Erkenntnißgrund.

Worauf gründet sich das geforderte Recht der Theologie? Auf die durch Gott selbst geoffenbarte Erkenntniß: auf die Offenbarung, als deren Quelle die Bibel gilt. Soll nun bewiesen werden, daß die Religion keine Macht über die Erkenntniß hat, weil sie selbst kein Erkenntnißsystem ist noch sein will, so muß Spinoza zeigen, daß die Bibel keine durch Gott geoffenbarte Erkenntniß enthält, daß die Offenbarungen der Schrift eine Erkenntniß der Dinge weder geben noch bezwecken. Dieser Beweis ist zu führen. In ihm liegt für den theologisch-politischen Tractat der nervus probandi.

Nach dem Grundsatz der Theologie ist die Bibel das offenbar gewordene, unverfälschte, in jedem Buchstaben wahre Wort Gottes. Die heiligen Schriften sind durchgängig wahr, also nirgends in Widerstreit mit einander. Ihre Wahrheit ist der Kanon und die Richtschnur aller Wahrheit. Daher giebt es keine Wahrheit, die mit der Schrift streiten darf. Was dieser widerstreitet, ist falsch. Befindet sich nun in einem solchen Widerstreit die natürliche Erkenntniß, so entsteht damit zwischen Offenbarung und Vernunft, Religion und Philosophie ein unversöhnlicher Widerstreit, ein heilloser Conflict.

Wenn aber jener theologische Grundsatz nicht stichhält? Wenn die Bibel ein solches Lehrsystem ewiger Wahrheiten, geoffenbarter Einsichten in die Natur der Dinge nicht ist? So würde mit diesem Ansehen der Bibel auch die Theologie die von ihr beanspruchte Herrschaft über die natürliche Erkenntniß und das natürliche Recht, über Philosophie und Staat verlieren, und der theologisch-politische Tractat würde damit seine Aufgabe gelöst uud seine Sache gewonnen haben. Diese Sache hängt also an der Frage nach der Geltung der Bibel. Wie ist die Bibel zu verstehen? Wie ist sie zu erklären?

2. Die Schrifterklärung.

Die wissenschaftliche Erklärung ist in allen Fällen dieselbe. Sie begreift ihr Object aus der (nächsten) Ursache, die es hervorbringt, und diese wieder aus ihrer Ursache und folgt so dem Causalgesetz, nach welchem die Dinge entstehen. Es ist dabei gleich, ob das Object die Natur oder die Bibel, die Bewegung eines Körpers oder der Ausspruch eines Propheten ist. Um den Inhalt der biblischen Schriften richtig zu würdigen, muß man ihren Ursprung

kennen; man muß wissen, wie sie entstanden sind. Wann sind diese Bücher geschrieben? von wem? in welcher Absicht? Das sind die obersten Fragen, von denen eine methodische Erkenntniß der Bibel abhängt. Die vollständige Auflösung dieser Fragen würde eine vollständige Geschichte der biblischen Schriften sein, die selbst nur durch die Geschichte der Zeitalter, die jene Schriften erzeugt haben, ganz erhellt werden könnte. Von diesen allgemeinen geschichtlichen Bedingungen aus könnte man sicheren Weges vordringen in den Inhalt der einzelnen biblischen Schriften, in die einzelnen Bestandtheile dieses Inhalts. Man würde auf diese Weise die zur Bibelerklärung nöthigen Fragen richtig ordnen und aus ihren natürlichen Voraussetzungen beantworten können. Um z. B. eine prophetische Stelle richtig zu erklären, müßte man folgende Punkte deutlich einsehen: Was ist im genauen Verstande der Bibel überhaupt die Prophezeiung? Welcher Beweggrund trieb die Propheten? Was wollte dieser Prophet in dieser einzelnen Prophezeiung?

Es wird in vielen Fällen nicht möglich sein, das Dunkel der Zeiten zu lichten, die Lücken zu ergänzen, die Geschichte zu vervollständigen und die Wege der Erklärung völlig zu ebnen. Aber die Richtschnur ist gegeben. Die biblischen Schriften wollen erklärt sein im Geist ihrer Zeitalter, im Sinn ihrer Verfasser. Die Autorschaft ist zu prüfen; die geschichtlichen Bedingungen, die Sittenzustände und Bildungsformen des Volks, aus welchem die Schriften hervorgingen und für welches sie bestimmt waren, sind zu erkennen. So ist es die historische und näher die kritisch-historische Untersuchung, die Spinoza zur richtigen Bibelerklärung fordert als die einzige, unter deren Gesichtspunkt die biblischen Objecte erkennbar werden. Wie der Natur gegenüber gefragt werden muß: was sind die Körper ihrer eigenen Natur nach, abge-

sehen von der unsrigen? so muß der Bibel gegenüber gefragt werden: was bedeuten ihre Schriften ihrem eigenen ursprünglichen Sinn nach, abgesehen von Allem, was fremde Interessen und Vorstellungsweisen religiöser oder theologischer Art in sie hineingelegt und hineingedeutet haben?

Das geschichtliche Volksleben ist kein Erkenntnißsystem und hängt nicht an dem Leitfaden gewisser Begriffe. Die natürliche Vernunft bildet nicht das Maß und die Richtschnur der Geschichte, also darf sie auch nicht das Maß und die Richtschnur zur Erklärung der Geschichte, zur Erklärung der Bibel bilden, weder im positiven noch im negativen Verstande. Es ist eben so unrichtig zu fordern, die Bibel solle natürlich, als sie solle übernatürlich erklärt werden. Denn sowohl die natürliche als übernatürliche Erklärungsweise setzen die Vergleichung der Bibel mit der natürlichen Vernunft voraus, entweder als Uebereinstimmung oder als Widerstreit. Aber eben diese Vergleichung ist von vornherein falsch und dem Sinne der Bibel fremd, die weder natürlich (physikalisch) noch übernatürlich, sondern geschichtlich erklärt sein will.

Von hier aus bekämpft Spinoza in allen Punkten die theologische Geltung der Schrift. Es ist der durchgängige Zweck seines Tractats, die mit der Bibel gerüstete Theologie zu entwaffnen und zu zeigen, daß die Bibel, richtig verstanden, mit der natürlichen Erkenntniß nicht streite; daß darum die Theologie kein Recht habe, auf Grund der Bibel die natürliche Erkenntniß zu unterjochen; daß dieses vermeintliche Recht sich auf ein falsches Bibelverständniß gründe.

3. Der kritische Standpunkt. Der Pentateuch.

Die Bibel gilt bei den Theologen für inspirirt und ächt in

allen ihren Theilen. Ihre Schriften sind verfaßt von göttlichen Männern, welche ausgerüstet waren mit der Kraft der Weissagung und Wunder. Die Geschichte selbst, welche den hauptsächlichen Inhalt der biblischen Schriften ausmacht, ist nicht natürliche Geschichte, sondern ein unmittelbares und durchgängiges Zeugniß der Offenbarung Gottes, denn sie gründet sich auf die Thatsache der göttlichen Erwählung des Volks Israel.

Aber diese Beweise selbst sind alle aus keiner anderen Quelle geschöpft als aus der Bibel und begründen darum deren theologische Geltung so wenig, daß sie vielmehr dieselbe voraussetzen. Sie sind sämmtlich, wie die Logiker sagen, „petitiones principii." Darum wird auf Grund der Bibel selbst erst untersucht und festgestellt werden müssen, ob jene Beweise probehaltig sind. Hier wird der theologisch-politische Tractat zur biblischen Kritik. Er muß untersuchen, wie es sich mit der Autorschaft der heiligen Schriften verhält, was im Sinne der Bibel Offenbarung, Weissagung, Wunder bedeuten, was die Propheten des alten, die Apostel des neuen Testaments gelten wollen u. s. f.*)?

Aus innern, in den Schriften selbst enthaltenen Gründen zeigt Spinoza, daß die Bücher des alten Testaments vom Pentateuch bis zu den Königen keineswegs aus dem Zeitalter und von den Männern herrühren, denen sie zugeschrieben werden. Er sucht es wahrscheinlich zu machen, daß sie sämmtlich in ihrer biblischen Reihenfolge von einem Manne ihre Abkunft haben, der die alte Geschichte des Volks bis zur Zerstörung der Stadt schreiben wollte und in dieser Absicht die zwölf Bücher verfaßt, geordnet und nach ihrem Hauptinhalt benannt habe, daß dieser Eine Esra war, der Sammler der Gesetze, der aus vorhandenen und verschieden-

*) Tract. theol. polit. cp. VIII — X.

artigen Annalen seine Geschichte unkritisch genug abgeschrieben und zusammengestellt habe. Daher die vielen chronologischen Widersprüche und Unmöglichkeiten, die ungeordnete Verfassung des Pentateuchs, die Ungereimtheiten betreffend die Zeitbestimmungen z. B. in der Geschichte Jacobs und Josephs u. s. f. „Wer in diese Materien," bemerkt dabei Spinoza, „eine geschichtliche und chronologische Ordnung zu bringen weiß, dem will ich auf der Stelle die Hand reichen — et erit mihi magnus Apollo, denn ich bekenne, so lange ich auch nach einer solchen Ordnung gesucht habe, daß ich sie niemals habe auffinden können. Ja ich füge hinzu, daß ich hier nichts niederschreibe, was ich nicht längst und lange bedacht habe, und obgleich mir die herkömmlichen Ansichten über die heilige Schrift von Kindheit an eingelebt waren, so habe ich sie doch am Ende nicht können gelten lassen*)."

Daß Spinoza die mosaische Abkunft des Pentateuchs bestreitet, bringt ihn in Gegensatz mit der rechtgläubigen jüdischen Theologie, bei deren Schriftgelehrten seit den Pharisäern die Aechtheit der Bücher Mosis als ein unerschütterlicher Satz und jede abweichende Meinung als eine gottlose Ketzerei gilt. Aben Hesra war der Erste, der anders dachte und einige aus jenen Büchern selbst geschöpfte Bedenken vorsichtig und behutsam äußerte. Spinoza folgt dieser Spur und bringt die Sache zu dem unumwundenen und bestimmten Schluß, daß die Schrift des Moses der Pentateuch nicht sei. Damit ist den Untersuchungen der biblischen Kritik die Bahn gebrochen.

4. Die Erwählung.

Ist aber auch Moses nicht der Autor der nach ihm benannten

---

*) Tract. theol. polit. cp. VIII. De Esra etc. Op. I. pg. 296.

Bücher, so ist er doch der Urheber des Gesetzes oder vielmehr der Prophet, der das von Gott ihm geoffenbarte Gesetz den Juden verkündet hat. Diese Offenbarung beruht auf der göttlichen Erwählung des Volks Israel. Und die jüdische Theologie gründet sich auf diese Offenbarung.

Aber die Theologie deutet jene Erwählung in einem Sinn, welchen die einfache biblische Geschichte nicht hat noch haben kann. Der Glaube, erwählt oder bevorzugt zu sein, ist seiner ganzen Art nach nicht religiös. Die Vortheile des Einen sind die Nachtheile des Anderen. Wer sich seiner Vortheile freut, empfindet mit Genugthuung, daß Andere diese Vortheile nicht haben, und lebt also in einer Gemüthsverfassung, für welche der eigene Vorzug und der fremde Mangel Ursache der Freude sind. So liegt das stolze und selbstgefällige Gefühl der Erwählung mitten in den menschlichen Affecten der Selbstliebe, des Neides, der Bosheit, die mit der Frömmigkeit und Liebe zu Gott nichts gemein haben. Dieser Glaube an das vor allen übrigen Völkern der Welt auserwählte Volk Gottes ist nicht religiös, sondern in seiner Wurzel selbstsüchtig.

Wozu hat Gott die Juden erwählt? Wozu allein kann er sie erwählt haben? Offenbar zu etwas, das die menschliche Natur aus eigenem Vermögen weder gewinnen noch erhalten kann, also zu etwas, dessen Besitz nur möglich ist durch die äußere Hülfe und Leitung Gottes. Dieses Ziel ist nicht die Erkenntniß der Dinge, auch nicht die Tugend und Frömmigkeit, denn dazu gelangt die menschliche Natur aus eigenem inneren Vermögen d. h. aus der ihr inwohnenden göttlichen Kraft oder, religiös ausgedrückt, durch die innere Hülfe Gottes. Sie gelangt nur auf diesem Wege zu diesen Zielen. Darum giebt es in Rücksicht der

Weisheit und Tugend, der Erkenntniß und Religion keine Erwählung.

Gegenstand der Erwählung oder der äußeren Hülfe Gottes kann demnach nur sein was wir von Außen empfangen, was uns zufällt durch die Gunst der Verhältnisse, durch den äußeren Gang der Dinge: das sind die Glücksgüter der Welt. „Auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden!" Auf dieses Ziel richtet sich die jüdische Glaubenshoffnung. Glücklich und mächtig sein in der Welt und in diesem Glücke beharren: das ist der Zweck, zu welchem das jüdische Volk sich von Gott erwählt glaubt. Die Bedingung zur Dauer dieses Glücks ist die Erfüllung des Gesetzes. Der Ungehorsam hat den Verlust und Untergang zur Folge. Das Glück und dessen Dauer gilt als Lohn der Gesetzlichkeit; Verlust und Untergang gelten als Strafe des Gegentheils. Dieser Erwählungs- und Gesetzesglaube ist in seinem wahren Beweggrunde nicht religiös, sondern politisch*).

Das Wohl eines Volkes, gegründet auf ein unabhängiges, sicheres und mächtiges Dasein, ist allemal bedingt durch die gesellschaftliche Ordnung und das staatliche Gesetz, die beide von Menschen für Menschen gemacht und von bestimmten geschichtlichen Zuständen abhängig sind. Kann nun die Erwählung eines Volks kein anderes Ziel haben als die nationale Größe und Macht auf Grund eines streng geordneten Gemeingeistes, so können die Mittel zu diesem Zweck auch niemals andere sein, als bürgerlicher, menschlicher, durch die geschichtliche Natur der Verhältnisse bedingter Art. So bezweckt die mosaische Gesetzgebung die Gründung eines jüdischen Staats, und die Mittel, die sie wählt, müssen

*) Tract. theol. polit. Cap. III. De Hebraeorum vocatione. Op. I. pg. 191—205.

unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt und gewürdigt werden. Die Gründung und Erhebung des jüdischen Nationalgeistes fordert dessen Absonderung, und diese fordert bestimmte äußere Zeichen, unter denen sich das israelitische Volk von anderen Völkern ausschließt und diesen ausschließlichen Charakter seiner Volkseigenthümlichkeit fortdauernd ausprägt. Daher die Nothwendigkeit eines strengen Ceremonialgesetzes *).

Die Formen einer gesellschaftlichen Ordnung sind wandelbar und haben nichts gemein mit der ewigen Nothwendigkeit der Dinge. Das Wohl und die Macht eines Volkes gehören zu den Gütern der Welt und unter die Gegenstände der natürlichen Selbstliebe, mit der die Religion nichts gemein hat. Vielmehr verkehrt sich die Religion in ihr Gegentheil, wenn das Politische mit dem Theologischen vermischt oder aus der Politik selbst Religion gemacht wird. Hier finden wir Spinoza im äußersten Gegensatz zum Judenthum. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß in dem jüdischen Erwählungsglauben, in dem ausschließlich nationalen Charakter der jüdischen Religion und in Allem, was damit zusammenhängt, der erste und stärkste Impuls lag, der ihn von dieser Religion abstieß. Er sah in Moses einen menschlichen Gesetzgeber, einen Regenten, den Gründer eines Staats, der darauf ausging, ein Volk groß und mächtig zu machen, nicht aber darauf, die menschlichen Gesinnungen zu läutern und mit dem ewigen und höchsten Gut zu erfüllen, mit der Liebe zu Gott. So weit die menschliche Selbstliebe von der Liebe zu Gott entfernt ist, so weit ist die jüdische Religion als Erwählungs- und Gesetzesglaube entfernt von der wahren. Hier sehen wir die ganze Kluft vor uns, die Spinoza

---

*) Tract. theol. polit. Cap. V. De ratione, cur ceremoniae institutae fuerint etc. Op. I. pg. 219 — 233.

trennt von dem Glauben seiner Väter. Diese Kluft war ihm eben so klar als den Rabbinen, die den Bann über ihn aussprachen.

5. Das göttliche Gesetz.

Das göttliche Gesetz ist die ewige Ordnung der Dinge, unbedingt in seiner Geltung, unwandelbar in seinem Bestande. Es ist daher nicht gebunden an gewisse ausschließende äußere Zeichen, also kein Ceremonialgesetz; im Gegentheil ein Gesetz, welches die Geltung und Beobachtung solcher Zeichen vorschreibt, trägt schon darin das Merkmal an der Stirn, das göttliche Gesetz *nicht* zu sein. Es ist nicht gebunden an die Verhältnisse der Zeit und die wandelbaren geschichtlichen Formen; darum ist auch die Erkenntniß dieses Gesetzes nicht geschichtlicher Art und der Glaube daran kein Geschichtsglaube. Es ist ein wichtiger und bedeutungsvoller Punkt, den Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat mehr als einmal hervorhebt: daß die Religion kein historischer Glaube sei. Der historische Glaube kann ein Vehikel sein für die menschliche Fassungskraft, die, unfähig die ewige Nothwendigkeit zu erkennen, in der geschichtlichen Form einer Begebenheit das göttliche Gesetz anschaut. Die menschliche Fassungskraft hat verschiedene Grade, die von den Bedingungen und der Entwicklung der menschlichen Natur abhängen, und nach denen eine weise Erziehung in ihrem Gange und in der Wahl ihrer Bildungsmittel sich richtet. Nennen wir nun die besondere Erscheinungsweise, in welcher das göttliche Gesetz sich kundgiebt, *Offenbarung*, so leuchtet ein, daß Spinoza die Offenbarung aus dem menschlich-geschichtlichen Gesichtspunkt auffaßt und würdigt, daß er sie pädagogisch rechtfertigt, durch die Erziehung erklärt und schon jenen großen und fruchtbaren Gedanken vorausnimmt, den

Lessing in seiner Schrift von der Erziehung des Menschengeschlechts so erleuchtend dargethan hat. Wem aber das göttliche Gesetz in seiner Wahrheit einleuchtet als die ewige Ordnung der Dinge, die von uns erkannt und bejaht sein will, der lebt in der Erkenntniß und Liebe Gottes: diese Liebe, welche das menschliche Herz läutert und von den Begierden reinigt, ist die wahre Erfüllung des Gesetzes und der alleinige Inhalt aller ächten Offenbarung. Diese Gesetzeserfüllung trägt ihren Lohn in sich selbst: nämlich die Freiheit von der Selbstsucht und ihren Uebeln. Das Gegentheil trägt die Strafe ebenso in sich selbst: nämlich die Knechtschaft des Fleisches *).

Nicht in dem Gehorsam gegen das äußerlich gegebene, statutarische Gesetz, sondern in der Erfüllung des inneren, welches mit der Natur eins ist, offenbart sich in Wahrheit das göttliche Wesen. Die Urschrift des Gesetzes ist in uns. Das geschriebene Wort, das uns äußerlich überliefert wird in der Form des fremden Gesetzes, des göttlichen Statuts, bildet die pädagogische Vorstufe für die noch unreife menschliche Erkenntniß. So unterscheidet Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat das Wort Gottes in dem alten und neuen Testament, die mosaische und christliche Offenbarung. Christus gilt ihm als die Erfüllung; in Christus hat die göttliche Weisheit menschliche Gestalt angenommen, in ihm ist die Liebe Gottes personificirt, er selbst ist ihre Offenbarung, er ist „der Mund Gottes," nicht bloß, wie Moses und die Propheten, ein Verkünder des Herrn **). Ganz ähnlich, wie Lessing, sagt schon Spinoza: „Den ersten Juden wurde das Gesetz in

---

*) Tract. theol. polit. Cap. IV. De lege divina. Op. I. pg. 211. Nr. IV.

**) Ebendaselbst. Nam Christus non tam propheta quam os Dei fuit. Op. I. pg. 213.

schriftlicher Fassung überliefert, weil sie damals wie Kinder gehalten wurden*)."

6. Die Wunder.

Ist nun das göttliche Gesetz eins mit der ewigen Ordnung der Dinge, die sich in der Erkenntniß und Liebe Gottes vollendet und selbst die natürliche Ordnung in sich begreift, so ist damit der Standpunkt gegeben, den Spinoza dem Wunderbegriff gegenüber einnimmt. Gottes Wesenheit ist mit seiner Macht identisch. Diese Macht ist eins mit der Natur. Gott kann nicht gegen sich selbst handeln. Also kann nichts geschehen, das der Ordnung der Natur widerstreitet. Das Uebernatürliche ist eben so unmöglich als das Widernatürliche, denn beides ist nicht natürlich, also im Widerstreit mit dem natürlichen Gange der Dinge. So giebt es keinen Begriff, aus dem sich das Wunder rechtfertigt. Es ist als solches unmöglich. Wir stellen als Wunder vor was uns über- oder widernatürlich erscheint, was der von uns erkannten Ordnung der Dinge widerstreitet d. h. dessen Ursachen wir nicht einsehen oder glauben, daß wir sie nicht einsehen können. Was mit unserer Erkenntniß, so weit sie gediehen ist, streitet, das streitet darum nicht auch mit der Natur. Das Unerkannte ist nicht auch das Unerkennbare. Innerhalb der Natur giebt es für uns unbekannte Gebiete, die für jeden eben so weit reichen als seine Unwissenheit. Das ist die Region der Wunder. Die Wunder geschehen daher nicht in der Natur der Dinge, sondern in der Imagination des Menschen. Es giebt keine Wunder, aber es giebt Wunder-

*) Tract. theol. polit. Cap. XII. De vero legis divinae syngrapho etc. Op. I. pg. 324.

glauben, der sich aus den Bedingungen und Bildungszuständen der menschlichen Natur natürlich erklärt; es giebt darum auch Wunderberichte und Wundergeschichten, die in gutem Glauben erzählt werden. Wir werden daher in den biblischen Schriften zwischen Wunder und Wundererzählung, zwischen der Begebenheit und dem Berichterstatter genau unterscheiden müssen, unter dem festen Gesichtspunkt, daß der Kern der Sache kein Wunder sein kann, daß die göttliche Vorsehung stets in dem natürlichen Gange der Dinge wirkt und mit diesem zusammenfällt, weil die Ordnung der Natur ihr eigener Weg ist. So wird den biblischen Thatsachen gegenüber, so weit sie geschichtlich sind, auf die natürliche Erklärung hingewiesen, und soweit sie als Wunder erzählt sind, d. h. den biblischen Berichterstattern gegenüber auf den Ursprung und die Entstehung der Schriften d. h. auf die kritische Untersuchung. Es ist der historisch-kritische Weg, den der theologisch-politische Tractat ergreift und der biblischen Wissenschaft vorschreibt*).

7. Die Offenbarung.

Die göttlichen Offenbarungen, von denen die Bibel erzählt, fallen unter den Begriff der wunderbaren Begebenheiten. In besonderen Fällen offenbart Gott seinen Willen in besonderen Formen, durch Worte oder Gesichte oder durch beides zugleich an gewisse Personen, die innerhalb des auserwählten Volkes Gegenstand einer höheren Erwählung sind und gleichsam die ausgezeichneten Werkzeuge Gottes bilden. Wenn diese Personen den gött-

---

*) Tract. theol. polit. Cap. VI. De miraculis. Op. I. pg. 233 — 151.

lichen Willen empfangen, um ihn auszulegen und dem Volk zu verkünden, so sind sie Propheten, und die Offenbarung wird zur Prophezeiung.

Eine solche übernatürliche Offenbarung ist von der natürlichen wohl zu unterscheiden. Gott offenbart sich naturgemäß in der ewigen Ordnung der Dinge, die sich in der Erkenntniß und Liebe Gottes vollenden. Diese Offenbarung ist nicht bedingt durch eine besondere Erwählung, so daß nur gewisse, bevorzugte Personen dafür empfänglich sind; sie ist nicht geknüpft an besondere Zeichen: sie ist unmittelbar und allgemein. Dagegen jene Offenbarung, die durch Zeichen und Propheten hindurchgeht, ist mittelbar und particular. Was aus der wahren Erkenntniß und Liebe Gottes folgt, die vollkommene Lauterkeit der Gesinnung, der Friede des Geistes, die Freiheit von der Selbstsucht: darin ist Gott unmittelbar gegenwärtig. So unmittelbar ist Gott in Christus offenbar. Christus ist diese unmittelbare und adäquate Offenbarung Gottes, die nicht beschränkt ist durch besondere Zeichen und nicht abhängig von einer besonderen Erwählung dieses Volks und dieser Person: der vollkommen reine und lautere Wille, in welchem der Mensch erlöst ist von der Selbstsucht. Und was Christus ist, lehren seine Apostel für alle Welt.

Dagegen die Offenbarungen und Prophezeiungen des alten Testaments erscheinen stets als eine besondere Verleihung und sind allemal geknüpft an gewisse Zeichen, es seien nun Worte oder Gesichte, es seien wirkliche oder eingebildete. Diese Offenbarungen sind stets bildlicher, anschaulicher Art. Sie werden daher empfangen von einer lebhaften und gesteigerten Einbildungskraft, die dem Erkenntnißvermögen untergeordnet ist und keineswegs der vollkommene und höchste Ausdruck der Seele. Prophezeiungen sind deßhalb keine Erkenntnisse; sie sind es schon darum nicht, weil

die Erkenntniß einer außerordentlichen und wunderbaren Offenbarung Gottes nicht bedarf, denn sie ist die nothwendige Form seiner natürlichen Offenbarung. Darum haben die Prophezeiungen auch keine wissenschaftliche oder, wie Spinoza sagt, mathematische, sondern nur eine moralische Gewißheit, denn sie gründen sich auf die Einbildungskraft und den Glauben der Propheten, und so verschieden nach den Umständen der Zeit und nach der individuellen Eigenthümlichkeit der Personen die Geistesart der Propheten ist, so verschieden ist die Art ihrer Weissagung. Einem Jesaias offenbart sich Gott in anderer Weise als einem Ezechiel*).

Die biblischen Offenbarungen, so genommen, wie sie sind, enthalten demnach keine Erkenntniß und bieten keine Grundlagen für ein theologisches System, das vermöge seiner höhern Einsicht die Philosophie bestreiten und sie vermöge seines göttlichen Ansehens zwingen könnte, sich ihm zu unterwerfen. Es ist daher kein Grund zu einem Streit zwischen Offenbarung und Wissenschaft, zwischen Bibel und Philosophie; oder die Bibel, richtig gewürdigt, bildet keine Instanz gegen das Recht und die Machtvollkommenheit der natürlichen Erkenntniß. Diesen Satz festzustellen und gründlich zu beweisen, war die eigentliche Hauptaufgabe des theologisch-politischen Tractats, den wir jetzt in seinem Zusammenhange und in der Ordnung seiner Untersuchungen durchschauen.

---

*) Tract. theol. polit. Cap. I. De prophetia. Cap. II. De Prophetis.

Elftes Capitel.

Descartes' Principien in der Darstellung Spinoza's.

Einheit der Welt. Zusammenhang aller Dinge. Persönlichkeit Gottes. Freiheit des Willens. Erkenntniß der Weltordnung.

I.

Die Grunddifferenz.

Wir wissen aus der Entwicklungsgeschichte der Schriften Spinoza's, daß der Tractat über die Berichtigung des Verstandes früher ist als die Darstellung der Lehre Descartes', daß selbst die Ethik schon begonnen war, als Spinoza jenem Jünglinge in Rhynsburg Unterricht in der cartesianischen Philosophie ertheilte und sich dann auf den Wunsch seiner Freunde in Amsterdam entschloß, sein Heft in der Form eines Lehrbuches erscheinen zu lassen *). Schon in jenem ersten Tractat ist die Lehre Spinoza's ihrer Richtung nach enthalten und der Grundgedanke der Ethik festgestellt. Schon hier liegen die Abweichungen von Descartes offen am Tage.

*) Vgl. oben Capitel VIII. Nr. II S. 143 flg.

Wir haben in der Analyse der Schrift die Hauptdifferenz hervortreten lassen. Die Aufgabe, die sich Spinoza setzt, findet ihre Lösung in der Erkenntniß, daß der Geist eines ist mit der gesammten Natur, daß also die Natur ein einziges Wesen ist, was sie nur sein kann, wenn in ihrem Grunde die beiden Attribute Denken und Ausdehnung identisch sind. Zwei Bedingungen also sind gefordert, um die Aufgabe zu lösen, mit welcher Spinoza seine Lehre einführt und nach deren Richtschnur er die Grundlinien seines Systems entwirft: die Einheit aller Dinge und die Erkennbarkeit dieser Einheit. Die erste Forderung bestreitet den Dualismus, den natürlichen Zwiespalt der Dinge, diese Grundlage der Lehre Descartes'; die zweite hebt die Schranke auf, welche der Dualismus nothwendig der natürlichen Erkenntniß setzt, indem er den Zusammenhang der Dinge zerreißt*). Aus dieser Grunddifferenz zwischen Spinoza und Descartes folgen die übrigen.

Es leuchtet daher ein, daß Spinoza, als er die Principien Descartes' nach mathematischer Methode darstellte, selbst nicht mehr Cartesianer und bereits des eigenen Standpunkts vollkommen mächtig war. Diese Thatsache würde feststehen, auch wenn sie Spinoza in der Vorrede seiner Schrift nicht ausdrücklich hätte erklären und die Leser darauf hinweisen lassen. Er wollte in der Meinung der Leser sich von seiner Schrift unterschieden wissen. Darum sagt die Vorrede von dem Verfasser: „da er sich nämlich vorgenommen *hatte*, seinem Schüler die Philosophie Descartes' zu lehren, so war es ihm eine unverbrüchliche Pflicht, von den Ansichten Descartes' nicht einen Nagel breit abzuweichen oder etwas zu dictiren, das den cartesianischen Lehren entweder nicht entspräche oder gar

*) Vergl. oben Capitel IX Nr. III. 1. Seite 177 flg.

zuwiderliefe. Deßhalb aber soll man ja nicht meinen, daß der Verfasser in dieser Schrift die eigenen Lehren oder auch nur solche, die er billigt, vortrage. Denn obgleich er manches für wahr hält, manches auch, wie er bekennt, von sich aus hinzugefügt hat, so kommen doch viele Dinge vor, die er als falsch verwirft und von denen seine eigenen Ansichten weit entfernt sind." Diese Abweichungen werden sogar näher bezeichnet. Um von vielen Zeugnissen der Art eines hervorzuheben, bemerkt die Vorrede, daß Spinoza ganz anders vom Willen denkt, als er mit Descartes zu lehren scheint, und sie macht in dieser Rücksicht besonders aufmerksam auf die Anmerkung zum fünfzehnten Lehrsatz des ersten Theils der Principien und auf das zwölfte Capitel im zweiten Theile des Anhanges *).

II.

Die Differenzpunkte.

1. Die Einheit der Dinge. Gott und Natur.

Ich will jetzt im Einzelnen zeigen, wie in Spinoza's Darstellung der Principien Descartes' die wesentlichen Grundzüge des Spinozismus enthalten sind und man also sehr unrichtig urtheilt, wenn man Spinoza in dieser Schrift für einen Cartesianer nimmt oder auch nur zweifelt, daß er in vollem Besitz der eigenen Lehre war, als er die Schrift schrieb. Wer das erste glaubt, hat nicht einmal die Vorrede gelesen; wer das zweite bezweifelt, hat die Schrift selbst nicht kennen gelernt.

---

*) Renati Descartes principiorum philosophiae Pars I et II more geometrico demonstratae par B. de Spinoza. Praefatio. Op. I. pg. IX.

Alle Dinge bilden einen einmüthigen und vollständigen Zusammenhang; die Natur ist ein einziges Wesen. Gäbe es außer ihr ein anderes davon unabhängiges Wesen, so würde hier der Zusammenhang und damit die Einheit der Dinge, also auch deren Erkennbarkeit, also auch die Möglichkeit der Philosophie aufgehoben sein und damit die Möglichkeit, jene erste Aufgabe zu lösen und das höchste Gut zu erreichen*).

Ist aber der Zusammenhang aller Dinge oder die Natur in diesem Sinne einmüthig und vollständig, so muß sie begriffen werden als das vollkommenste Wesen oder als Gott. Aus der Vollkommenheit Gottes folgt seine Unabhängigkeit und daraus seine Einzigkeit. Denn gäbe es mehrere vollkommenste Wesen, so müßte jedes die Vollkommenheit des anderen erkennen und würde in Betreff dieser Erkenntniß von einem fremden Dasein abhängig sein, was mit seiner Unabhängigkeit, also auch mit seiner Vollkommenheit streitet. Daher kann das vollkommenste Wesen nur ein einziges sein**).

2. Die Persönlichkeit Gottes.

Wird aber Gott als das unendliche, allumfassende Wesen begriffen, so schließt er jede Schranke, also auch die Persönlichkeit von sich aus, und die Persönlichkeit, auf Gott angewendet, ist ein bloßes Wort ohne klare Bedeutung. Von Gott kann die Persönlichkeit und was persönlicher Natur ist nur uneigentlich und bildlich gelten, wie z. B. die Empfindungen und Affecte. Wenn man von Gott sagt, er haßt oder liebt, so ist das ähnlich zu ver-

*) Tota natura naturata non est nisi unicum ens. App. cogitata metaphysica cont. P. II. Cap. IX. Op. I. pg. 124.

**) Ebendaselbst P. I. Cap. II. pg. 110.

stehen, als wenn es von der Erde heißt, sie speit aus. Ist aber Gott und Natur ein Wesen, so ist kein Widerspruch zwischen den göttlichen (geoffenbarten) und natürlichen Wahrheiten, zwischen der Schrift und der natürlichen Erkenntniß, und wenn in der That solche Widersprüche in der Schrift sich fänden, so würden wir die Bibel mit derselben Freiheit widerlegen dürfen, als den Koran oder den Talmud. Hier erkennen wir den Verfasser des theologisch-politischen Tractats*).

3. Menschliche Willensfreiheit.

Ist nun Gott oder die Natur das einzige allumfassende Wesen, so sind die einzelnen Dinge, also auch der Mensch, Theile der Natur, durchgängig determinirt in ihrem Dasein und Wirken, so ist keines vermögend, von sich aus zu handeln oder sich zu einer Handlung selbst zu bestimmen, so kann auch der menschliche Wille nur durch die Macht Gottes allein bestimmt werden. Hier ist der Widerspruch zwischen der göttlichen Macht und der menschlichen Freiheit. „Diesen Widerspruch," sagt Spinoza ausdrücklich, „bekennen wir nicht lösen zu können und haben uns über diesen Punkt schon öfter ausgesprochen**)."

Da nun Spinoza die göttliche Macht absolut bejaht, so muß er die menschliche Freiheit absolut verneinen. Dieß ist seine wahre Meinung. Er spricht aus, was daraus folgt. Wenn alles in seinem letzten Grunde vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist alles in seiner Art vollkommen, so giebt es kein Uebel in der Natur der Dinge; ist der Mensch durchgängig unfrei, so giebt es

*) Cog. metaph. P. I. Cap. VIII. pg. 121 — 123.

**) Ebendaselbst P. II. Cap. IX. Cap. XI. pg. 132.

kein Böses in der Natur des menschlichen Willens: so sind die Uebel und das Böse nicht in den Dingen, sondern bloß in der Vorstellung des Menschen. Daher die Erklärung, daß Gott Uebel und Sünde nicht außerhalb des menschlichen Geistes erkenne*). Das heißt mit andern Worten: sie sind nicht real, sondern imaginär.

Hier ist der augenfällige Widerspruch zwischen Descartes und Spinoza. Spinoza verneint was Descartes bejaht: die menschliche Willensfreiheit. Er verneint sie, indem er scheinbar die Lehre Descartes' vertheidigt, scheinbar die Einwürfe gegen dieselbe widerlegt. Ist der Wille absolut frei und indeterminirt, so ist er unabhängig von der Erkenntniß, seinem Umfange nach größer als das Gebiet der Erkenntniß, an sich unbegrenzt, unbestimmt, gleich vermögend, dasselbe sowohl zu bejahen als zu verneinen, d. h. indifferent. Eben diese Indifferenz verwirft Spinoza. Bejahen und verneinen heißt urtheilen; urtheilen heißt denken, das Denken folgt auf bestimmte Weise aus der Natur des menschlichen Geistes. Ist nun alles Wollen ein Bejahen oder Verneinen, so ist wollen = denken, so ist der Wille eine Function des Verstandes, also nicht unabhängig von diesem, nicht umfassender und weiterreichend als der Verstand und die Erkenntniß, sondern von hier *aus* vollkommen bedingt und determinirt**). Unser Wollen ist bestimmt durch unser Denken, dieses ist bestimmt durch unsere Natur, die selbst in ihrem letzten Grunde bestimmt ist durch die Macht Gottes.

Descartes hat den Irrthum erklärt durch den Mißbrauch der Freiheit, welcher selbst nur möglich ist kraft eines unbegrenzten, von der Erkenntniß unabhängigen Willens. Diese Lehre Des-

*) Cogitata metaphysica P. II. Cap. VII. pg. 119.

**) Ebendaselbst P. II. Cap. XII. cf. Praefatio.

cartes' vom Irrthum und der Freiheit als dem Erklärungsgrunde des Irrthums erläutert Spinoza in seiner Darstellung des ersten Theils der Principien, in der Scholie zum fünfzehnten Satz: „der Irrthum ist nichts Positives". Er giebt die cartesianische Theorie, fügt aber eine Erklärung hinzu, an der, ernsthaft genommen, diese ganze Freiheitstheorie scheitert. Wenn ein Denker, wie Spinoza, auf der einen Seite die menschliche Freiheit zu begründen sucht, auf der andern die gänzliche Abhängigkeit der menschlichen Natur von der Macht oder dem Willen Gottes behauptet, so kann man sicher sein, daß er sich des Widerspruchs bewußt und in demselben Maße der ersten Behauptung fremd ist, als er es ernsthaft meint mit der zweiten. Und diese zweite Behauptung lautet: „zur Natur jedes Wesens gehört nur was der Wille Gottes ihm schenken wollte, denn vor dem Willen Gottes hat nichts existirt, noch kann etwas vor demselben gedacht werden. Darum hat uns Gott einen größeren Verstand oder vollkommenes Erkenntnißvermögen so wenig entzogen, als etwa dem Kreise die Eigenschaften der Kugel oder dem Umfange des Kreises die der Sphäre*)." Das heißt doch wohl: was wir sind, sind wir im letzten Grunde durch die Macht Gottes, durch sie allein. Wir können nichts anderes sein als wir sind. Wir können nichts anderes werden, so wenig als der Kreis eine Kugel oder die Peripherie eine Sphäre. Wir sind was wir vermöge unseres Wesens d. h. von Natur sind. Wo bleibt also die Möglichkeit der Freiheit? Spinoza bejaht und lehrt sie in der Maske Descartes', aber er verneint sie, sobald er die Maske lüftet.

---

*) Princ. phil. P. I. Propos. XV. Schol. Op. I. pg. 32 — 36, besonders pg. 36.

4. Ein Irrthum Schopenhauer's.

Hier ist Schopenhauer, der sich unter den Gegnern der Willensfreiheit neuerdings hervorgethan hat, in einem auffallenden Irrthum befangen, den er an mehr als einer Stelle wiederholt. Er nennt zwar Spinoza mit Recht als einen der Bedeutendsten unter denen, welche die moralische Freiheit verneint haben, aber zugleich rechnet er ihn, wie Voltaire und Priestley, zu den „Bekehrten", die zuerst an die menschliche Freiheit geglaubt, dann aber bei reiferem Nachdenken die tiefere Einsicht erreicht hätten, aus welcher sie das Gegentheil behaupten mußten. Auch Spinoza sei erst nach seinem vierzigsten Jahr zu der Erkenntniß gekommen, daß die Freiheit des Willens eine Täuschung sei. Erst in seiner Ethik sei er Determinist geworden, dagegen in der Schrift, worin er die Principien Descartes' dargestellt habe, ein Anhänger und Vertheidiger der Willensfreiheit gewesen. Unmöglich kann Schopenhauer diese Schrift gelesen haben; sonst wüßte er, daß Spinoza schon in der Vorrede sich als einen Gegner Descartes' im Punkte des Willens bezeichnen ließ. Was Schopenhauer bei dieser Gelegenheit zusammenreimt, ist in der That eine Reihe von Irrthümern. Erstens ist es nicht wahr, daß die Ethik oder das System Spinoza's erst nach dem vierzigsten Jahre des Philosophen, also in dem letzten Lustrum seines Lebens (1672 — 1677) ausgebildet wurde. Zweitens ist es nicht einmal wahr, daß die Ethik später ist als die Schrift über Descartes. Drittens ist es nicht wahr, daß Spinoza diese Schrift als Anhänger Descartes' geschrieben hat. Vielmehr hat er einige sehr wesentliche Differenzen zwischen seiner Lehre und den Principien Descartes' in der Vorrede anzeigen und in der Schrift selbst bemerkbar hervortreten lassen. Unter diesen Differenzen betrifft die erste und wichtigste den Punkt der

Willensfreiheit. Schopenhauer irrt demnach, was die Bekehrung Spinoza's in Rücksicht der Willensfreiheit betrifft, Schritt für Schritt. Man sieht, daß er weder das Leben noch die Briefe noch die Schriften Spinoza's genau untersucht hat, sonst wäre er überall auf Thatsachen gestoßen, die seine Annahme widerlegen *).

III.

Erkenntniß der Weltordnung.

Die Ordnung und der Zusammenhang aller Dinge ist einig. Dieser einmüthige Zusammenhang ist erkennbar. Und die Erkennbarkeit der Dinge selbst ist nur möglich unter der Bedingung, daß sie nicht dualistisch geschieden, sondern eines Wesens sind und in einem Zusammenhange begriffen. Die Erkenntniß dieses Zusammenhangs ist die Aufgabe der Philosophie. Und in der Lösung dieser Aufgabe, die sittlicher Natur ist, erreichen wir jenes höchste Gut, das Spinoza gleich im Anfange seiner ersten Schrift als sein alleiniges Lebensziel vorstellt und als alleinige Lebensrichtschnur ergreift.

In dem Zusammenhang der Dinge geschieht nichts, das anders geschehen könnte. Was geschieht ist eine nothwendige Folge aus der Natur der Dinge und muß daher aus dem Wesen derselben ebenso klar und deutlich begriffen werden können, als die Mathematik in genauer und strenger Abfolge ihre Sätze herleitet. Darum war die mathematische Methode von Spinoza schon in jener ersten Schrift als die Form in Aussicht genommen, in welcher allein die Philosophie ihre Aufgabe löst.

---

*) A. Schopenhauer. Ueber die Freiheit des Willens. IV. Vorgänger. S. 75 (Ausgb. 1841).

Wir begegnen diesem Gedanken wieder in der Darstellung der Principien Descartes'. Wenn alles nach ewiger Nothwendigkeit erfolgt, so können die Dinge nur nach mathematischer Methode begriffen werden. Wenn uns die Nothwendigkeit, die mit dem wahren Begriffe Gottes gegeben ist, aus dem Gesichte verschwindet und die Täuschung der menschlichen Willensfreiheit wieder auftaucht, so überreden wir uns, daß die Sache auch anders hätte sein können und an die Stelle der einfachen Nothwendigkeit tritt die unberechenbare Möglichkeit.

In den methaphysischen Betrachtungen, die Spinoza seiner Schrift als Anhang mitgegeben hat, braucht er ein Beispiel, um gerade diesen Punkt zu erhellen. Josia verbrannte die Gebeine der Götzendiener auf dem Altare Jeroboams. Der Prophet hatte es vorhergesagt. Gott hatte es gewollt. So betrachtet, erscheint die Handlung als nothwendig. Achten wir dagegen bloß auf den Willen Josia's, so erscheint sie nur als möglich, als eine Handlung, die auch nicht hätte stattfinden können. Sobald wir die Natur der Dinge von der göttlichen Natur absondern und unterscheiden, haben wir uns den Standpunkt für die Nothwendigkeit der Dinge verrückt. „Daß aber die Winkel eines Dreiecks," so fährt Spinoza fort, „gleich sind zwei rechten, sagt die Sache selbst. Fürwahr es ist die Unwissenheit, die solche Unterschiede in den Dingen erfindet. Denn wenn die Menschen in die gesammte Ordnung der Natur eine klare Einsicht hätten, so würden sie Alles ebenso nothwendig finden als sämmtliche Sätze der Mathematik; aber weil dies die menschliche Erkenntniß übersteigt, darum halten wir gewisse Dinge für möglich, nicht aber für nothwendig. Man muß deßhalb sagen, daß Gott entweder nichts vermag, weil Alles nothwendig ist, oder daß er Alles vermag und daß die Nothwendigkeit,

die wir in den Dingen finden, allein aus dem göttlichen Rathschluß herrührt *)."

Da nun die Philosophie das Irrationale nicht einräumen darf, vielmehr die vollständige Erkennbarkeit der Dinge voraussetzt und fordert, so hat sie die Aufgabe, nach mathematischer Methode das Weltall zu begreifen.

---

*) Cogitata metaphysica. P. II. Cap. IX. Op. I. pg. 124.

Zwölftes Capitel.

Spinoza's mathematische Methode in ihrer Begründung, Anwendung, Richtung.

I.

Die Begründung der Methode.

Synthetische Ordnung und Deduction.

Schon Descartes hatte nach dem Vorbilde der mathematischen Methode die philosophische entworfen, aber er hatte die strenge Form der geometrischen Darstellung nach dem Vorbilde der Elemente des Euklides nur stellenweise gebraucht, namentlich in jener Erwiederung auf die zweiten Einwürfe. Wie Descartes, ist auch Spinoza vor Allem mit dem Gedanken an die Methode beschäftigt, mit der Erforschung des richtigen Weges zur wahren Erkenntniß. Seine erste Schrift ist ein Entwurf der Methodenlehre. Er ist weder ausgeführt noch auch als Skizze vollendet, aber so viel ist bereits ausgemacht, daß die Form, in welcher die philosophische Erkenntniß ihrem Objecte entspricht und also die Philosophie ihre Aufgabe löst, der mathematischen Methode gleichkommt. Was Descartes selbst in der Darstellung seiner Lehre nicht gethan hatte, thut Spinoza: er entwickelt die beiden ersten Bücher der Prin-

cipien Descartes' nach geometrischer Methode. Und in dem Anhange dieser Schrift, den methaphysischen Betrachtungen, begegneten wir dem Satz: „wenn man in die ganze Ordnung der Natur eine klare Einsicht hätte, so würde man Alles eben so nothwendig finden als die Sätze der Mathematik." Das heißt doch wohl: man würde erkennen, daß Alles mit mathematischer Nothwendigkeit geschieht. Nun ist die mathematische Nothwendigkeit nur erkennbar in der Form der mathematischen Methode. Nur in dieser Form also entspricht unsere Erkenntniß dem Wesen und der Natur der Dinge, wenn in dieser Alles so nothwendig erfolgt, als die Sätze in der Mathematik. Nur in dieser Form also ist unsere Erkenntniß wahr. Oder anders ausgedrückt: die wahre Erkenntniß ist diejenige, welche der Natur der Dinge und ihrer Ordnung vollkommen gemäß ist, mit derselben vollkommen übereinstimmt; und da diese Uebereinstimmung nur möglich ist in der Form der mathematischen Methode, so ist damit der Erkenntniß die Richtschnur und der alleinige Weg zur Wahrheit genau vorgeschrieben. Darum entwirft Spinoza sein eignes System, so wie es in seinem Hauptwerk, der Ethik, enthalten ist, in geometrischer Weise.

Zur Erkenntniß und Würdigung der Lehre Spinoza's ist es darum vor Allem wichtig, daß wir die mathematische Methode kennen lernen in ihrer Begründung, ihrer Anwendung und in der bestimmten Form ihrer Denkweise, die gewisse Grundbegriffe fordert und gewisse Vorstellungen, die sonst als Grundbegriffe gelten, ausschließt und verneint. Diese Betrachtung giebt uns einen Gesichtspunkt, von dem aus wir eine Aussicht und einen vorläufigen Einblick gewinnen in die Verfassung des ganzen Systems.

Wo ist in diesem Systeme selbst das Motiv, welches in der Darstellung desselben die geometrische Methode unentbehrlich macht

und den Spinozismus nöthigt in diese Form einzugehen, als die ihm allein oder wenigstens vollkommen gemäße? Die Aufgabe, wie sie der Tractat über die Berichtigung des Verstandes von vornherein festgestellt hatte, verlangt, daß der Zusammenhang aller Dinge in seiner Einheit erkannt werde: die nothwendige Ordnung der Dinge. Die Nothwendigkeit eines Dinges erkennen heißt die Ursache einsehen, die es bewirkt, den Grund, aus dem es folgt. Wenn aus diesem Grunde eben so gut auch etwas Anderes oder Gegentheiliges oder überhaupt nichts folgen kann, so ist in dem gegebenen Fall die Nothwendigkeit der Sache problematisch: vielmehr ist dann eine strenge Nothwendigkeit nicht vorhanden d. h. so gut als gar keine. Also die Einsicht in die Nothwendigkeit eines Dinges besteht in einer Folgerung, die jeden Widerspruch ausschließt. Nun will die gegebene Ursache ebenfalls erkannt sein aus einer früheren, aus der sie mit derselben unwidersprechlichen Nothwendigkeit folgt. Und so muß die Erkenntniß, um die Natur der Dinge und deren Zusammenhang richtig vorzustellen, sich in einer Kette von Folgerungen ausbreiten und ordnen, die Glied für Glied und Schritt für Schritt sachgemäß fortschreitet und zuletzt von einem ersten und obersten Princip abhängt, zu dem sich die ganze Kette der Folgerungen verhält, wie die ganze Ordnung der Dinge zu ihrer obersten Ursache. Je mehr Ursachen nöthig sind, um ein Ding zu erklären und abzuleiten, um so zusammengesetzter ist in diesem Fall die Erkenntniß, um so zusammengesetzter und specifischer ist das Ding selbst. Darum wird hier das Erkennen sachgemäß fortschreiten müssen von dem Allgemeinen und Einfachen zu dem Besondern und Zusammengesetzten, d. h. der Fortschritt geschieht in synthetischer Ordnung. Jeder Schritt besteht in einer Ableitung, in einer Folgerung. Dieses fortschreitende Folgern und Ableiten des Besonderen aus dem Allgemeinen ist die

Methode der Deduction. Also ist die Richtschnur der Erkenntniß die synthetische und deductive Verknüpfung und Reihe der Folgerungen, und eben in einer solchen Ordnung besteht die Methode der Mathematik.

Die Aufgabe, um die es sich handelt, die Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang und die Einheit der Dinge, kann nur gelöst werden in einem System, worin nichts erkannt wird außer durch Folgerung, worin die Reihe der Folgerungen fortschreitet in streng synthetischer Ordnung, d. h. in einem System, das seiner innersten Anlage nach zu seiner Verfassung und seinem Ausbau die Form der mathematischen Methode fordert. So ist die letztere in der Aufgabe des Spinozismus begründet*).

II.

Anwendung der Methode.

1. Die Darstellungsweise.

Machen wir uns diese Methode in ihrer Anwendung deutlich. Das System wird beginnen müssen mit Sätzen, welche die übrigen begründen, selbst aber nicht durch andere Sätze begründet zu werden brauchen, sondern durch sich einleuchtend oder unmittelbar gewiß sind. Das sind die Grundsätze oder Axiome. Ohne solche Grundsätze giebt es keinen Anfang der Erkenntniß, also keine Möglichkeit eines Systems. Die Grundsätze fordern, daß die Begriffe, die sie voraussetzen, genau und klar bestimmt sind. Also müssen den Grundsätzen die Begriffsbestimmungen oder Definitionen vorhergehen. Die begründeten Sätze, die aus früheren nothwendig folgen, sind die Lehrsätze oder Propositionen. Sie

*) Vergl. damit Capitel IX. Nr. III. 2 und 3. S. 179—183.

werden bewiesen durch die Sätze, welche vorhergehen: Definitionen, Axiome, frühere Lehrsätze. Der Beweis ist die Demonstration. Was aus einem Lehrsatz unmittelbar folgt, ist ein Folgesatz oder Corollarium. Was der Beweisführung zu näherer Erläuterung hinzugefügt wird, ist ein Scholion. In dieser schweren Rüstung der Definitionen, Axiome, Propositionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien schreitet die Philosophie Spinoza's nicht eben leicht einher, und dieser ganze Apparat der geometrischen Darstellungsweise, den das System sich anlegt, ohne die sinnliche Anschaulichkeit der Größenlehre zu haben, ist unter den formalen Schwierigkeiten, welche das Hauptwerk Spinoza's den gründlichen Lesern entgegenstellt, die größte *). Ich will den meinigen einen deutlichen Einblick in diese Methode geben, indem ich zeige, wie sie aus der Aufgabe Spinoza's hervorgeht und ihre ersten Sätze ordnet.

2. Die Definitionen.

Die Aufgabe, wie sie bereits feststeht und uns einleuchtet aus den schon entwickelten Schriften Spinoza's, verlangt die Einsicht in die ewige Ordnung und Einheit der Dinge. Das ist das Thema, welches Spinoza's Leben und Denken ganz erfüllt. Begreifen heißt ableiten, folgern. Die ewige Ordnung der Dinge ist begriffen, wenn sie erkannt ist als eine ewige Folge d. h. als nothwendige Folge eines ewigen Wesens: als eine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes.

*) Man hat nachgerechnet, daß die Ethik in ihren fünf Büchern 76 Definitionen, 16 Axiome, 259 Propositionen, 70 Corollarien, 129 Scholien aufführt. Dazu kommen 7 Lemmata und 8 Postulate.

Wollen wir uns diese Aufgabe deutlich machen, so ist die erste Frage: was ist ewig? Die Antwort heiße: was aus der Natur des ewigen Wesens (aus dem Begriff oder der Definition desselben) nothwendig folgt. So ist die zweite Frage, welche der Auflösung der ersten vorausgehen muß: was ist nothwendig? was ist frei? Dazu kommt als dritte Frage: was ist Gott? Denn um den Begriff der Ewigkeit zu erklären als nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, muß ich den Begriff der Nothwendigkeit (Freiheit) und Gottes erklärt haben. Auf die Frage: was ist Gott? heiße die Antwort: er ist die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht. Also ist die Auflösung dieser Frage bedingt durch folgende Vorfragen: was ist Substanz? was ist Attribut? was ist Modus? Denn die Erklärung des Attributs fordert zugleich die des Modus. Die Substanz werde erklärt durch dasjenige, was an sich ist und aus sich begriffen wird, oder, negativ ausgedrückt, durch dasjenige, was nicht durch Anderes begriffen zu werden nöthig hat. Es müßte durch Anderes begriffen werden, wenn es dadurch begrenzt wäre. Ein Wesen, welches durch sich existirt, ist Ursache seiner selbst. Ein Wesen, welches durch Anderes begrenzt wird, ist endlich. Also fordert der Begriff der Substanz, daß zwei Begriffe zuvor erklärt sind: was ist Ursache seiner selbst (ursprünglich)? was ist endlich?

Damit sind die ersten acht Definitionen Spinoza's dargethan. Nur so lange man ihre Entstehung nicht kennt, darf man sich über die Zahl und Fassung derselben verwundern. Sie sind in dieser Rücksicht oft genug von einer ganz äußerlichen, unkundigen und selbstgefälligen Kritik in Anspruch genommen worden, als ob sie ein willkürliches Aggregat wären. Das sind sie nicht. Vielmehr bilden sie in ihrem Grunde eine Definition, nämlich die genaue Erklärung der Aufgabe des ganzen Systems. Hier ist die über-

sichtliche Zergliederung dieser Aufgabe in ihre Elemente. Gefordert wird die Erkenntniß des ewigen Zusammenhangs der Dinge. Ewig = nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes. Was ist nothwendig und frei? Was ist Gott? Gott = Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht. Was ist Attribut und Modus? Was ist Substanz? Substanz = ursprüngliches oder nicht endliches Wesen. Was ist Ursache seiner selbst? Was ist endlich?

Und hier ist die synthetische Ordnung dieser Definitionen, deren Reihe mit dem einfachsten Begriffe beginnen muß: 1) Ursache seiner selbst, 2) Begriff des endlichen Wesens, 3) Begriff der Substanz, 4) Begriff des Attributs, 5) Begriff des Modus, 6) Begriff Gottes, 7) Begriff der Freiheit und Nothwendigkeit, 8) Begriff der Ewigkeit. Das ist die Ordnung, in welcher Spinoza diese acht Definitionen der Grundbegriffe an die Spitze seines Systems gestellt hat.

Hier sind die Erklärungen selbst, zusammengefaßt in ihre Hauptpunkte*):

1) Ursache seiner selbst ist, was durch sich existirt: dessen Wesen die Existenz in sich schließt.
2) Endlich ist, was durch Anderes seinesgleichen begrenzt wird.
3) Substanz ist, was aus sich ist und begriffen wird, also, um begriffen zu werden, nicht den Begriff eines andern Wesens bedarf.
4) Attribut ist, was der Verstand als Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt.
5) Modus ist, was in Anderem ist und durch Anderes begriffen wird (Affectionen der Substanz).

---

*) Ethices P. I. De Deo. Def. I—VIII. Op. II. pg. 35. 36.

6) Gott ist das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, die aus unendlich viel Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.

7) Frei ist, was aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig dagegen oder vielmehr gezwungen ist, was von Anderem bestimmt wird, so und nicht anders zu sein und zu wirken.

8) Ewig ist, was begriffen wird als nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Wesens.

3. Die Axiome.

Die Definitionen haben die Begriffe erklärt, die zur Aufgabe Spinoza's gehören und nöthig sind zu deren Verständniß. Jetzt handelt es sich um die Lösung dieser Aufgabe, zunächst um die Bedingungen, unter denen die Lösung steht d. h. unter denen die Einsicht möglich ist in die Nothwendigkeit und den Zusammenhang aller Dinge. Jede dieser Bedingungen ist in Rücksicht auf das System ein Grundsatz. Die genaue Ordnung dieser Grundsätze bildet daher das nächste Glied, welches unmittelbar auf die Definitionen folgt.

Wenn Alles in seiner Nothwendigkeit erkannt werden soll, so ist die erste Bedingung, daß Alles nothwendig ist, und die zweite, daß Alles als nothwendig gedacht werden muß. Nun hat die Nothwendigkeit zwei Formen: den Grund seines Daseins in sich oder in Anderem (nicht in sich) haben. Diese beiden Formen sind einander contradictorisch entgegengesetzt und schließen daher den dritten Fall aus. Alles ist mithin in einer dieser beiden Formen nothwendig; Alles muß in einer dieser beiden Formen als

nothwendig gedacht werden. Das gilt nach dem Denkgesetz der Identität und des ausgeschlossenen Dritten: beides gilt demnach als Grundsatz. Daher das erste Axiom: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in Anderem. Und das zweite: was durch Anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden.

Nothwendig sein heißt aus einer Ursache folgen oder bewirkt sein. Die Nothwendigkeit besteht in dem Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung. Ohne diesen Zusammenhang keine Nothwendigkeit. Ohne Einsicht in diesen Zusammenhang keine Einsicht in die Nothwendigkeit der Dinge. Ohne Zusammenhang in den Dingen auch kein Zusammenhang in den Begriffen der Dinge. Kurzgesagt: die Nothwendigkeit in den Dingen wie in den Begriffen, die Nothwendigkeit im Sein wie im Denken besteht in der Causalität. Das ist der Inhalt der drei folgenden Axiome. Das dritte Axiom erklärt: „wenn die bestimmte Ursache gegeben ist, so ist die Wirkung nothwendig; und umgekehrt ohne gegebene bestimmte Ursache ist die Wirkung unmöglich.“ Das vierte: „die Erkenntniß der Wirkung hängt ab von der Erkenntniß der Ursache und schließt dieselbe in sich.“ Das fünfte: „Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch nicht durch einander begriffen werden, oder der Begriff des einen schließt den des andern nicht in sich.“

Sein und Denken sind durchgängig beherrscht von den Formen der Nothwendigkeit. Das ist der Inhalt jener fünf Axiome. Also wird die Erkenntniß stattfinden, wenn es ein wahres Denken giebt oder wenn dasjenige Denken wahr ist, welches mit dem Sein übereinstimmt; und diese Uebereinstimmung findet statt, sobald der Satz gilt: was nothwendig so und nicht anders gedacht wird, das muß auch nothwendig so und nicht anders

sein. Was als existirend gedacht werden muß, das existirt nothwendig; was als nicht existirend gedacht werden kann, das existirt nicht nothwendig. Daher die beiden letzten Axiome. Das sechste: „die wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand (Ideat) übereinstimmen.“ Und das siebente: „was sich als nicht existirend denken läßt, dessen Wesen schließt die Existenz nicht in sich.“

Die sieben Axiome erklären mithin die Nothwendigkeit im Sein, die Nothwendigkeit im Denken, die Wahrheit als Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein, die Nothwendigkeit dieser Uebereinstimmung. Kurzgesagt: sie sichern die Erkenntniß (die Lösung der Aufgabe) in allen ihren Bedingungen*).

4. Die Propositionen und Demonstrationen.

Jetzt beginnt die Lösung der Aufgabe in der systematischen Ordnung der Lehrsätze. Ich will hier nur die Methode in diesem Gebiete anschaulich machen und nehme daher als Beispiel den Hauptsatz, in welchem der Schwerpunkt der spinozistischen Lehre liegt: es giebt nur eine Substanz und diese eine Substanz ist Gott. Oder Gott ist die einzige Substanz. Es ist in der Reihe der Lehrsätze des ersten Buches der vierzehnte, der wörtlich so lautet: „außer Gott kann keine Substanz weder sein noch begriffen werden.“

Soll Gott die einzige Substanz sein, so dürfen weder außer ihm andere Substanzen sein noch darf er selbst in mehrere Substanzen zerfallen. Er würde in mehrere Substanzen zerfallen können, wenn die absolut unendliche Substanz theilbar wäre. Sie wäre theilbar, wenn aus einem ihrer Attribute die Theilbarkeit folgte. Dem Satz also, daß Gott die alleinige Substanz ist,

---

*) Ebendas. Axiom. I — VII. Op. II. pg. 36.

müssen zwei andere unmittelbar vorausgehen, die das Wesen Gottes gegen die Theilbarkeit sichern. Daher der zwölfte Lehrsatz: „kein Attribut der Substanz kann wirklich gedacht werden, woraus folgen könnte, daß die Substanz theilbar sei." Und der dreizehnte: „die absolut unendliche Substanz ist untheilbar *)."

Es bleibt der Fall übrig, daß außer Gott noch andere Substanzen sind oder möglich sind. Gott begreift alle Attribute in sich. Gäbe es außer ihm noch andere Substanzen, so könnten diese nicht andere Attribute haben als Gott. Also würde es verschiedene Substanzen geben, die gleiche Attribute haben. Nun können Substanzen aber nur durch ihre Attribute unterschieden werden. Substanzen also, die sich durch ihre Attribute nicht unterscheiden, sind als solche nicht verschieden. Darum kann es keine von Gott verschiedene Substanz geben d. h. außer ihm keine. So lautet der Beweis, den ich an dieser Stelle nur als Beispiel einer Demonstration gebe.

Offenbar muß eine Reihe von Sätzen bewiesen sein, damit der eben gegebene Beweis gelte.

Die nächste Voraussetzung ist, daß Gott nothwendig existirt. Dieser Beweis ist geführt im elften Satz, welcher erklärt: „Gott oder die Substanz, die aus unendlich viel Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig **)."

Aber warum drückt jedes seiner Attribute ewige und unendliche Wesenheit aus? Weil jedes Attribut einer Substanz durch

*) Propos. XII. Demonstr. per prop. 8. 6. 5. 6. 2. def. 4. prop. 10. 7. Prop. XIII. Demonstr. per prop. 5. 11.

**) Prop. XI. Demonstr. per ax. 7. prop. 7.

sich begriffen werden muß. Dieß beweist der zehnte Satz: „jedes Attribut einer Substanz muß durch sich begriffen werden*).“

Warum hat Gott unendlich viel Attribute? Weil er entweder nichts oder das vollkommenste Wesen d. h. der Inbegriff aller Realitäten ist. Jedes Attribut drückt Realität aus. Also je mehr Realität, um so mehr Attribute. Dieß beweist der neunte Satz**).

Warum muß jedes Attribut einer Substanz aus sich begriffen werden? Weil es die Wesenseigenthümlichkeit der Substanz ausmacht, die Substanz aber nothwendig unendlich ist, ein unendliches Wesen aber nur aus sich begriffen werden kann. Warum aber ist die Substanz unendlich? Wäre sie endlich, so müßte sie durch ihresgleichen, also durch eine gleichartige Substanz begrenzt sein, so müßte es eine Substanz von demselben Attribut geben, was unmöglich ist. Dieß beweist der achte Satz: „jede Substanz ist nothwendig unendlich***).“

Gott existirt nothwendig, wenn die Substanz nothwendig existirt. Aber warum existirt die Substanz nothwendig? Weil die Existenz zu ihrem Wesen gehört. Weil sie nicht Wirkung eines anderen Wesens sein kann, sondern nur Ursache ihrer selbst. Dieß beweist der siebente Satz: „zur Natur der Substanz gehört die Existenz †).“

Warum kann sie nicht Existenz eines andern Wesens sein? Weil eine Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann, denn dieß würde einen Causalzusammenhang zwischen verschiedenen Substanzen voraussetzen, der unmöglich ist. Den Be-

*) Prop. X. Dem. per def. 4. 3.

**) Prop. IX. Dem. pat. ex def. 4.

***) Prop. VIII. Dem. per prop. 5. 7. def. 2. prop. 7. 5.

†) Prop. VII. Dem. per prop. 6 coroll. def. 1.

weis führt der sechste Satz: „eine Substanz kann nicht von einer anderen hervorgebracht werden *).“

Warum können verschiedene Substanzen keinen Causalzusammenhang haben? Setzen wir den Fall, daß die verschiedenen Substanzen gleiche Attribute haben, so sind sie nicht zu unterscheiden, es sind dann nicht verschiedene sondern nur eine Substanz. Also kann in diesem Fall nicht die Rede sein von einem Causalzusammenhang verschiedener Substanzen. Der fünfte Satz beweist: „in der Natur der Dinge kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von demselben Wesen oder Attribut geben **).“

Aller Unterschied der Dinge besteht in der Verschiedenheit ihrer Attribute oder Modi. Dieß beweist der vierte Satz ***).

Setzen wir, daß zwei Substanzen verschiedene Attribute haben, so sind die Begriffe beider Substanzen, da jede nur aus sich erkannt wird, von einander vollkommen unabhängig, also ist zwischen beiden gar keine Gemeinschaft. Dinge aber, die jede Gemeinschaft ausschließen, schließen auch jeden Causalnexus aus. Die Beweise führen der zweite und dritte Satz: „zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, sind ohne jede Gemeinschaft.“ „Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können nicht eines die Ursache des andern sein †).“

So bliebe nur übrig die Verschiedenheit der Substanzen in Rücksicht der Modi. Aber die Substanz ist ihrem Wesen nach unabhängig von den zufälligen und wandelbaren Beschaffenheiten. Sie ist in sich, der Modus in Anderem. Sie kann daher nicht durch die Modi wahrhaft begriffen, also können auch nicht

*) Prop. VI. Dem. p. prop. 5. 2. 3.

**) Prop. V. Dem. p. prop. 4. 1. def. 3. 6. prop. 4.

***) Prop. IV. Dem. p. ax. 1. def. 3. 5. ax. 4.

†) Prop. I. Dem. p. def. 3. Prop. III. Dem. p. ax. 5. 4.

durch die Modi Substanzen unterschieden werden. Dagegen sichert der erste Satz: „die Substanz ist früher als ihre Affectionen *).“

Hier haben wir aus dem vierzehnten Satz durch Analyse in genauer, rückschreitender Ordnung die dreizehn vorhergehenden dargestellt. Daraus erhellt zugleich der genaue synthetische Fortschritt von dem ersten Satz: daß die Substanz früher ist als die Modi, bis zu dem vierzehnten Satz: daß Gott die einzige Substanz ist. Die ersten sechs Sätze kommen zu dem Resultat, daß in der erkennbaren Natur nur eine Substanz ist. Von dieser Substanz gilt nothwendig die Existenz und die Unendlichkeit. Dieß beweisen der siebente und achte. Daß die Substanz, welche unendlich viel Attribute enthält, Gott ist und Gott die einzige Substanz: diesen Beweis führen die letzten sechs Sätze.

5. Corollarien und Scholien.

Der sechste Satz beweist, daß keine Substanz von einer andern Substanz hervorgebracht sein kann. Daraus folgt unmittelbar, daß sie überhaupt keine Ursache außer sich haben kann, da diese Ursache nur eine Substanz sein könnte. Dieser Folgesatz diene als Beispiel eines Corollariums **).

Der achte Satz beweist, daß die Substanz nothwendig unendlich ist. Der Beweis wird geführt mit wiederholter Hinweisung auf den fünften und siebenten Satz und die zweite Definition. Indessen genügt der siebente Satz allein, um daraus den achten zu beweisen. Wenn die Substanz nothwendig existirt, so kann

---

*) Prop. I. Dem. p. def. 3. 5. Vgl. Epist. IV (an Oldenburg).
**) Prop. VI. Collorar.

sie nicht von Anderem abhängig, also auch nicht durch Anderes begrenzt sein, mithin ist sie nothwendig unendlich. Ja der klare Begriff der Substanz allein reicht hin, um ihre Unendlichkeit darzuthun. Denn deutlich gedacht, ist die Substanz Ursache ihrer selbst, also ein nothwendig existirendes, also ein nothwendig unendliches Wesen. Diese Vereinfachung des Beweises in doppelter Form giebt Spinoza in zwei besonderen Bemerkungen, die ich als Beispiel der Scholien anführe*).

Ich will, indem ich hier die Methode Spinoza's in ihrer Anwendung dargethan und zergliedert habe, zugleich die Art und Weise bezeichnen, wie die Ethik gelesen sein will. Nachdem man den synthetischen Gang der Darstellung bis auf einen gewissen hervortretenden Punkt genau und sicher verfolgt hat, wird man gut thun, innezuhalten und den durchlaufenen Weg nach rückwärts (analytisch) eben so genau auszumessen, um sich deutlich zu machen, wie die früheren Sätze die wohlgeordneten Bedingungen waren, die Schritt für Schritt zu dem gewonnenen Punkte hinführten. Dafür diene unsere obige Analyse des vierzehnten Satzes als Beispiel.

III.

Metaphysische Geltung der Methode.

1. Uebereinstimmung der Weltordnung mit der mathematischen Methode.

Bevor wir die Bahn der geometrischen Darstellungsweise verlassen und den Spinozismus selbst in einer systematisch geord-

*) Prop. VIII. Schol. I. II. Op. II. pg. 39. 40.

neten Form entwickeln, ohne noch ferner in den Apparat und die Weitläufigkeiten der mathematischen Methode einzugehen, wollen wir von dem Gesichtspunkte dieser Methode aus einen Blick der Orientirung auf die gesammte Weltanschauung Spinoza's und die Verfassung seines Systems fallen lassen. Wir meinen nicht etwa, daß er nach dem Schema der mathematischen Methode erst sein System eingerichtet habe, vielmehr nöthigte ihn die Natur seines Denkens und seiner ganzen Anschauungsweise, gerade diese Methode zu ergreifen. Aber nachdem wir aus dem Grundgedanken seiner Lehre die mathematische Methode motivirt haben, werden wir auch von der letztern aus, um uns leichter zurechtzufinden, auf das System hinblicken dürfen.

Wenn das Weltall in der Form der mathematischen Methode begriffen werden soll, so wird die Verfassung und Ordnung der Dinge mit dieser Methode übereinstimmen und die Natur so handeln müssen, wie es der mathematischen Denkweise einleuchtet. Es geschieht dann nichts, das nicht mathematisch bewiesen werden kann. Was geschieht ist nothwendig, wie die Sätze der Mathematik. Was in der Natur der Dinge nothwendig geschieht, muß in der Erkenntniß der Dinge als ein Satz bewiesen werden können, der nothwendig folgt. Was in dem System dieser nothwendigen Folgerungen keinen Platz findet, das findet auch keinen in der Ordnung der Dinge, das existirt nicht in der Weltanschauung Spinoza's, das kann in Wahrheit weder sein noch gedacht werden.

Der gewöhnliche Mathematiker, der sich auf die reinen Größen in Raum und Zeit, auf Figuren und Zahlen einschränkt, wird auch seine Methode und Wissenschaft in der Grenze dieses Gebietes halten; was diese Grenze überschreitet, wie z. B. der Geist, das Selbstbewußtsein, die Freiheit, die sittliche Weltordnung u. s. f.

wird er entweder als Objecte nehmen, die ihn gleichgültig lassen, oder als Aufgaben anderer Wissenschaften anerkennen, die nach einer andern Methode als der seinigen handeln. Dagegen für den Metaphysiker, der die mathematische Methode zu seiner Richtschnur nimmt und die gesammte Ordnung der Dinge in dieser Ordnung der Begriffe auffaßt, wird in Wahrheit nichts existiren dürfen, das nicht mathematisch beweisbar wäre. So kommen in die Weltanschauung Spinoza's jene Züge, welche die Welt so lange Zeit hindurch erschreckt und empört haben. Was nämlich folgt, wenn das oberste und alleinige Gesetz der Dinge mit der mathematischen Nothwendigkeit genau übereinstimmt? Wenn die mathematische Methode die alleinige Richtschnur der Erkenntniß bildet, wenn sie nicht bloß den Größen, sondern den Dingen selbst gleichkommt: wie muß die Natur der Dinge gedacht werden?

2. Die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt.

In der mathematischen Methode folgt jeder Satz aus früheren Sätzen, und diese Kette von Folgerungen leitet sich zurück auf unmittelbar gewisse Sätze, auf Grundwahrheiten, von denen sie abhängt. Jeder abhängige Erkenntnißsatz ist eine Folgerung. In der mathematischen Ordnung *folgt* Alles. Jeder Satz ist nothwendig, weil er durch frühere begründet ist, zuletzt sind alle in dem ersten Grundsatz enthalten, und es ist nichts geschehen, als daß wir die Folgerichtigkeit begriffen, durch fortschreitende Folgerungen die Reihe der Wahrheiten uns deutlich gemacht haben. Diese Folgerungen tragen jede den Charakter strenger und unwidersprechlicher Nothwendigkeit. Keine kann anders sein als sie ist. Diese Nothwendigkeit ist unabhängig von dem Verlaufe der Zeit, worin wir von einer Folgerung zur andern fortschreiten. Die

Wahrheiten selbst, deren wir auf diesem Wege inne werden, sind nicht zeitlich, sie entstehen und vergehen nicht, sie sind; ihre Aufeinanderfolge hat keine successive Bedeutung. Das nothwendige Folgen ist hier gleich dem ewigen Sein. Jede mathematische Wahrheit ist ewig, da ihre Geltung nicht gebunden ist an eine zeitliche Dauer. Wenn wir aus dem Wesen des Dreiecks einen Satz nach dem andern ableiten, so wird man nicht meinen, daß diese geometrischen Wahrheiten zeitlich einander folgen und in diesem Sinne die einen früher sind als die andern. Sie sind alle zugleich in der Natur des Dreiecks enthalten; sie sind in dieser Raumgröße gegeben, und nur wir lösen das System dieser ewigen Wahrheiten in eine Reihe von Sätzen auf, die wir in zeitlichem Fortschritt eine nach der andern einsehen. Die Folgerung ist zeitlich, aber die Folge ist ewig. Wenn also die Weltordnung so begriffen sein will, wie das System der mathematischen Wahrheiten, so muß die Ordnung der Dinge gedacht werden als ein System von Folgen; jedes Ding ist die nothwendige Folge eines anderen, und diese Kette von Wirkungen führt sich zurück auf eine erste Ursache, die nicht Wirkung einer anderen, sondern ein wahrhaft ursprüngliches Wesen oder Ursache ihrer selbst ist. Wie in dem Grundsatz das gesammte System der Folgerungen, wie in dem Dreieck alle Wahrheiten desselben enthalten sind, so ist mit dem ursprünglichen Wesen der Inbegriff aller Dinge gegeben, und das Weltall folgt aus seinem Urgrunde, wie die Reihe der mathematischen Lehrsätze aus dem Axiom.

Das Weltall folgt, d. h. es ist nothwendig, wie eine mathematische Wahrheit. Es folgt aus dem ursprünglichen Wesen, wie die mathematische Wahrheit aus dem Grundsatz. Diese nothwendige Folge ist zugleich eine ewige. Die Welt entsteht nicht, sie ist; wie die mathematische Wahrheit nicht aus dem Grundsatz

(mit der Zeit) entsteht, sondern ewig in ihm ist und besteht. Also muß das Weltall gedacht werden als eine nothwendige und ewige Ordnung der Dinge.

3. Die Unmöglichkeit der Freiheit.

Was nach mathematischer Methode begriffen wird, ist eine nothwendige Folgerung aus gegebenen Sätzen. Was in der Natur der Dinge geschieht, ist eine nothwendige Folge aus gegebenen Ursachen, welche selbst nothwendige Wirkungen sind. Mithin muß jene nothwendige und ewige Ordnung der Dinge gedacht werden als eine stetige Causalität, als ununterbrochene Reihe von Ursach und Wirkung, Grund und Folge. In diesem Zusammenhange der Dinge giebt es keine Kraft, die im Stande wäre ihn zu zerreißen: kein Vermögen, das den Causalnexus abwerfen und aus sich allein, unabhängig von allen äußeren Determinationen, also unbedingt handeln könnte. Es giebt in der Natur der Dinge keine Freiheit. Die Kette, welche sie hält, ist eine wirkliche Kette. Durch gegebene Ursachen wird jedes Ding bestimmt, so und nicht anders zu sein, auf diese und keine andere Weise zu wirken.

4. Die Unmöglichkeit der Zwecke.

Was in der Natur der Dinge geschieht, folgt aus einer gegebenen Ursache, von der es bewirkt wird, ohne bezweckt zu werden. Alles geschieht hier aus Gründen, nichts nach Zwecken; Alles geschieht durch wirkende Ursachen, nichts nach Endursachen. Denn der Zweck, wie er auch gefaßt werde, fordert ein Vermögen der Selbstbestimmung, welches in dieser Ordnung der Dinge nicht stattfindet. Der Zweckbegriff paßt nicht in die mathematische

Denkweise. Es hat keinen Sinn, wenn man fragen wollte: wozu sind die Winkel eines Dreiecks zusammen gleich zwei rechten? wozu sind die Radien eines Kreises einander gleich? wozu ist zweimal zwei gleich vier? Man kann hier nur fragen, warum es sich so verhält? Die mathematischen Wahrheiten haben nur Gründe, aber keine Zwecke. Und wenn in der Natur der Dinge Alles so nothwendig folgt, wie die Sätze in der Mathematik, so giebt es überhaupt keine Zwecke, so ist der Zweck ein Unding in der Welt, ein Ungedanke in meinem Kopf, eine unklare und verworrene Vorstellung, nichts als eine wesenlose Imagination. So wird der Begriff der wirkenden Ursachen dem der Finalursachen entgegengesetzt und die Möglichkeit der Zwecke von Grund aus aufgehoben und verworfen.

Es giebt keine Zwecke weder in den Dingen noch in den Handlungen. Also giebt es auch weder erfüllte noch verfehlte Zwecke. Die Dinge können darin nicht unterschieden sein, daß sie ihre Zwecke mehr oder weniger erreichen, daß sie besser oder schlechter sind. Wo wir, von der Vorstellung der Zwecke erfüllt, meinen, daß in der Natur diese Zwecke völlig erreicht sind, da nennen wir die Dinge vollkommen, wohlgeordnet, gut, schön u. s. f. Und wenn wir zu finden glauben, daß diese Zwecke nicht erreicht oder verfehlt sind, da reden wir im entgegengesetzten Sinne und nennen die Dinge unvollkommen, verworren, böse, häßlich u. s. f.*). Verfehlte Zwecke sind kläglich oder lächerlich oder abscheulich, je nachdem man sie nimmt. In der Betrachtungsweise Spinoza's giebt es nichts, das anders sein könnte oder sollte als es in Wahrheit ist, also nichts, worüber man im Ernste lachen oder weinen oder sich empören könnte. Daher jenes mächtige Wort, das ihm

*) Eth. I. App. Op. II. pg. 69. 73.

Viele nachgesprochen, aber keiner, wie er, erfüllt hat: „man muß die Handlungen der Menschen weder beklagen noch belachen noch verabscheuen, sondern begreifen *).“ „Jedes Ding ist in seiner Weise vollkommen, denn es ist nothwendig; jede Handlung ist in ihrer Weise gut, denn sie kann nicht anders sein als sie ist. Ist etwa in der Mathematik ein Satz vollkommener als der andere? Oder könnte ein Satz selbst vollkommener sein, als er ist? Oder ist diese Wahrheit etwa besser als jene? Und im buchstäblichen Geist seiner Methode sagt Spinoza selbst in der Einleitung zum dritten Buche der Ethik: „Ich werde die menschlichen Handlungen und Begierden ganz so betrachten, als ob es sich um Linien, Flächen oder Körper handelte **).“

Gilt die mathematische Methode in ihrem strengen Verstande als die Richtschnur aller wahren Erkenntniß, so muß die Weltordnung so gedacht werden, daß sie mit dieser Methode übereinstimmt: darum muß das Weltall gedacht werden als ewig, also weder als Genesis noch als Schöpfung; darum muß die Ordnung der Dinge als stetiger Causalnexus gelten, der jede Freiheit und jede Zweckthätigkeit von sich ausschließt.

5. Die Teleologie als „asylum ignorantiae“.

Daher jener ausgesprochene, der Lehre Spinoza's eigenthümliche Gegensatz gegen die Zweckbegriffe in jeder Gestalt ***). Diesen Gegensatz erhellen wir hier aus dem Gesichtspunkt der Methode. Es ist die mathematische Betrachtungsweise, die Spinoza der teleologischen entgegensetzt. Es ist die ächte Erkenntniß, welche die Dinge ergründet, erklärt und in dieser Erklärung vorwärts

*) Tract. polit. §. IV. Op. II. pg. 304.
**) Eth. III. Op. II. pg. 131.
***) Vgl. oben Capitel VI. Nr. II. 3. S. 94 flgd.

bringt, gegenüber der eingebildeten und falschen Erkenntniß, die sich mit den Zweckbegriffen genugthut, d. h. gegenüber der Unwissenheit, die diese Vorstellung zu ihrem bequemen Asyl macht. So urtheilt Spinoza selbst in dem seine ganze Lehre erleuchtenden Anhange zum ersten Buche der Ethik. Nachdem er gezeigt hat, wie die Menschen zur Einbildung der Zwecke kommen, fährt er so fort: „Seht doch nur, bis wohin sich diese Vorstellungsweise am Ende verstiegen hat! Unter so vielen Vortheilen, welche die Natur dem Menschen gewährt, fanden sich nothwendig auch viele Nachtheile, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. f. Diese sollten nun von dem Zorn der Götter herrühren, weil die Menschen die Götter beleidigt oder in ihrer Verehrung etwas versehen hätten; und obwohl die alltägliche Erfahrung fortwährend dagegen zeugt und mit zahllosen Beispielen darthut, daß die wohlthätigen und schädlichen Naturerscheinungen auf gleiche Weise die Frommen wie die Gottlosen ohne Unterschied treffen, so haben die Leute deßhalb ihrem eingewurzelten Vorurtheile doch nicht abgesagt. Denn es fiel ihnen weit leichter, die Uebel der Natur unter die anderen unbekannten Dinge zu rechnen, von denen man nicht weiß, was sie nützen, und so ihren gegenwärtigen und angeborenen Zustand der Unwissenheit festzuhalten, als jene ganze Fabrik der Dinge über den Haufen zu werfen und auf eine neue Erklärungsweise zu denken. Sie beruhigen sich mit der Gewißheit, daß die Rathschlüsse der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteigen. Und bei dieser Denkweise würde in der That die Wahrheit dem menschlichen Geschlecht in alle Ewigkeit verborgen geblieben sein, wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern lediglich mit der Natur und den Eigenschaften der Größen beschäftigt, den Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit vorgehalten hätte." Die Erklärungsweise nach

Zwecken muß sich zuletzt allemal auf den Willen Gottes berufen, der die Dinge so gefügt habe, daß diese oder jene Begebenheit stattfinde. Der letzte Grund jeder Begebenheit heißt: Gott hat sie gewollt. Dieser Wille aber ist den Menschen undurchdringlich. Und so bleibt der teleologischen Denkweise keine andere Zuflucht übrig, als das „asylum ignorantiae“ *).

Diese ganze Denkweise wollen wir jetzt nicht beurtheilen oder abschätzen, sondern bloß erklären. Wir verhalten uns zu der Lehre Spinoza's genau so, wie sich Spinoza selbst zu den Dingen verhält: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!

---

*) Eth. P. I. Appendix. Op. II. pg. 70 — 73.

Dreizehntes Capitel.

Der Gottesbegriff.

Die göttliche Ursächlichkeit, Freiheit, Unpersönlichkeit. Freiheit und Nothwendigkeit. Verstand und Wille. Die nothwendige Ordnung der Dinge.

In der methodischen Verfassung der Lehre Spinoza's haben wir den Geist kennen gelernt, der alle Begriffe dieser Philosophie ordnet und jeden Gedanken vertilgt, der den Causalzusammenhang überschreitet. Die Welt, in diesem Lichte betrachtet, ist kein System von Zwecken, sondern ein ewiges System von Folgen: die Dinge haben kein Ziel, das sie bewußt oder unbewußt erstreben, sondern nur Gründe, aus denen sie folgen; darum dürfen sie nicht nach Zwecken oder Idealen beurtheilt werden. Das Ideal gilt dieser Lehre als ein Idol, das nicht in der Natur der Dinge, sondern nur in der menschlichen Einbildung seinen Grund hat. Eine Philosophie, welche die Dinge auf Urbilder oder Endzwecke bezieht und daraus erklärt, erscheint daher in den Augen Spinoza's als das Gegentheil aller ächten und wahren Erkenntniß. Deßhalb wendet er sich so gleichgültig und fast verächtlich ab von der Philo-

sophie des Alterthums, die in Plato und Aristoteles ihre größten Systeme auf den Zweckbegriff gegründet hatte.

Die Aufgabe und die Methode der Lösung ist gegeben: die Ordnung der Dinge soll aus ihrer ewigen Ursache begriffen d. h. aus dem Wesen Gottes abgeleitet werden. Also ist die erste Frage: was ist Gott oder wie muß das Wesen Gottes gedacht werden?

I.

Die Ursächlichkeit Gottes.

1. Ursache seiner selbst oder Substanz.

Der Begriff, von dem alles nothwendige Erkennen abhängt, ist der Begriff der Ursache. Wenn die gesammte Ordnung der Dinge klar und deutlich erkannt werden soll, so müssen wir sie ableiten können aus einer ersten Ursache. Es muß daher eine solche erste Ursache geben, die von nichts anderem abhängt: ein Wesen, das keine andere Ursache hat als sich selbst, also Ursache seiner selbst ist. Diesen Begriff stellt Spinoza an die Spitze seiner Philosophie; dieser Begriff trägt das ganze System. Was folgt aus diesem Begriff?

„Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz in sich schließt oder dessen Natur nothwendig als existirend gedacht werden muß.“ So lautet die Definition. Was aber in sich ist und durch sich begriffen wird, nennt Spinoza in seiner dritten Definition Substanz. Diesem Begriff entspricht kein anderes Wesen, als ein solches, das Ursache seiner selbst ist. Wir werden darum den Satz aussprechen müssen: die Substanz ist Ursache ihrer selbst; sie existirt schlechthin nur durch sich und in keiner Weise durch ein anderes Wesen.

2. Substanz oder Gott.

Sie existirt nicht durch Anderes, also ist sie auch nicht durch ein anderes Wesen bedingt oder von ihm abhängig. Sie würde abhängig sein, wenn sie in irgend einer Weise beschränkt wäre. Denn sobald mich ein anderes Wesen beschränkt, bin ich von demselben abhängig und existire nicht bloß kraft meiner selbst. Ist aber die Substanz in keiner Weise beschränkt, so ist sie vollkommen unbeschränkt oder unendlich: ens absolute infinitum. Durch diesen Begriff erklärt Spinoza den Begriff Gottes. „Unter Gott verstehe ich das vollkommen unendliche Wesen d. h. die Substanz" — mit dieser Erklärung beginnt die sechste Definition. So folgt die wichtige und inhaltschwere Formel: Substanz = Gott, substantia sive Deus.

3. Gott als die einzige Substanz.

Gäbe es viele Substanzen, so müßten sie in irgend einer Rücksicht verschieden sein: dann würde jede sein, was die anderen nicht sind, und nicht sein, was die anderen sind. Also würde jeder Substanz, sofern sie von anderen verschieden ist, ein Nichtsein zukommen, ein Mangel oder eine Schranke, die ihre Unendlichkeit und damit sie selbst aufhebt. Gäbe es viele Substanzen, so würde in jeder eine Beschränkung stattfinden; die Substanz würde nicht mehr unendlich, nicht mehr sie selbst sein. Es giebt mithin nicht viele Substanzen, sondern nur eine. Oder wie Spinoza den Satz ausspricht: „außer Gott kann eine andere Substanz weder sein noch gedacht werden." Diesen Satz hatten wir bereits in der Ordnung der Lehrsätze (als den vierzehnten) entstehen sehen, indem wir die Reihenfolge derselben Schritt für Schritt ver-

folgten*). Was ergiebt sich aus dem Satz, daß Gott die einzige Substanz ist?

4. Alleinheit und Causalität.

Alles, was ist, ist entweder in sich oder in Anderem. So lautete das erste Axiom. Was in sich ist, heißt Substanz. Was in Anderem ist, heißt Modus. So ist Alles entweder Substanz oder Modus. Nun giebt es außer Gott keine Substanz, außer der Substanz keine Modi, außer Substanz und Modi nichts: es folgt demnach, daß außer Gott überhaupt nichts weder sein noch gedacht werden kann; daß mithin Alles, was ist, in Gott ist**).

Wenn aber Alles in Gott ist, so müssen alle Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen. Sie folgen aus dem Wesen Gottes: also ist Gott die Ursache aller Dinge. Sie folgen nur aus ihm, aus nichts weiter: also ist Gott diese Ursache bloß durch sich. Er selbst hat keine Ursache, die ihm vorausginge; also ist er die absolut erste Ursache***).

5. Gott als innere Ursache aller Dinge.

Dieser Begriff muß durch Folgerungen näher bestimmt werden. Wenn ich etwas außer mir erzeuge, so bin ich davon die äußere Ursache. Was ich in mir selbst bewirke, davon bin ich die innere. Gott ist die Ursache aller Dinge, alle Dinge sind in ihm. Also muß er gedacht werden als die innere Ursache aller Dinge, nicht als die äußere: omnium rerum causa immanens, non

*) Aus der Unbegrenztheit Gottes folgt unmittelbar seine Einzigkeit: Epist. XLI.

**) Eth. I. Prop. XV. Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

***) Ebendaselbst Prop. XV. Coroll. I — III. Op. II. pg. 51.

vero transiens. „Was Gott und die Natur betrifft," sagt Spinoza in einem seiner Briefe, „so hege ich darüber eine ganz andere Meinung, als welche heut zu Tage die Christen neueren Schlages zu vertheidigen pflegen. Ich behaupte nämlich, daß Gott die inwohnende, nicht die äußere (jenseitige) Ursache aller Dinge ist*)."

Gott ist die Ursache aller Dinge. Keines dieser Dinge existirt durch sich. Also muß von jedem der durch Gott bewirkten Dinge gesagt werden, daß sein Wesen die Existenz nicht in sich schließt. Keines existirt nothwendig. Es würde nothwendig existiren, wenn sein Wesen d. h. die Natur, vermöge deren es wirkt, ohne Gott sein und begriffen werden könnte. Aber wie kein Ding sein Dasein von sich hat, so ist auch keines seinem Wesen nach unabhängig; vielmehr ist es durchaus abhängig und bedingt durch Gott. So ist Gott die bewirkende Ursache nicht bloß des Daseins, sondern auch des Wesens aller Dinge**).

6. Gott als freie Ursache.

Wenn nun alle Dinge nothwendig und allein aus der Wirksamkeit der göttlichen Natur folgen, so muß jetzt sowohl die göttliche Wirksamkeit, als die Nothwendigkeit der Dinge näher bestimmt werden. Wir bestimmen, indem wir folgern. Wie also ist die Wirksamkeit Gottes, wie die Nothwendigkeit der Dinge zu denken?

---

*) Eth. I. Prop. XVIII. Vgl. Epist. XXI. Causa transiens bedeutet nicht „vorübergehende Ursache", wie man es unverständlich und unverstanden übersetzt hat, sondern übergehende, d. h. von außen einwirkende, äußere Ursache im Gegensatz zur causa immanens, welche die innere oder inwohnende Ursache ist.

**) Eth. I. Prop. XXIV. XXV. pg. 58.

Außer dem Wesen Gottes ist nichts, das nicht durch Gott bestimmt wäre, also nichts, das ihn selbst zu oder in seiner Wirksamkeit bestimmen könnte. Wenn ich von einem anderen Wesen bestimmt werde, so und nicht anders zu handeln, so werde ich genöthigt, so handle ich nicht aus meiner eigenen Natur, sondern unter dem Zwange einer fremden Ursache, sie sei nun in oder außer mir. So nämlich erklärt Spinoza die Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit: „dasjenige Wesen darf frei genannt werden, das nur durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird. Nothwendig dagegen oder vielmehr gezwungen heißt dasjenige, das von einem Andern bestimmt wird, so und nicht anders zu sein und zu wirken *)." Da es nun außer Gott keine Ursache giebt, die auf ihn einwirken könnte, so leuchtet ein, daß aus der göttlichen Wirksamkeit jede Art der Nöthigung und des Zwanges ausgeschlossen ist: er handelt bloß nach den Gesetzen seiner Natur, durch nichts gezwungen, weder durch eine äußere noch auch durch eine innere Ursache. Er handelt also vollkommen frei. Er muß demnach gedacht werden als die freie Ursache aller Dinge **).

Fassen wir alle Bestimmungen zusammen, wie sie sich in genauer Abfolge ergeben haben. Das Urwesen mußte gedacht werden als Ursache seiner selbst oder Substanz; die Substanz als Ursache ihrer selbst mußte gedacht werden als das vollkommen unendliche Wesen oder Gott. Gott ist die einzige Substanz. Als solche begreift er Alles in sich. Also muß Alles aus ihm folgen. Demnach muß Gott gedacht werden als die Ursache aller Dinge, nicht bloß ihres Daseins, sondern ihres Wesens, und zwar als deren einzige, erste, innere, freie Ursache. In der göttlichen Wirksamkeit oder Causa-

*) Eth. I. Defin. VII. pg. 36. Vgl. oben Seite 222.

**) Eth. I. Prop. XVII. Coroll. I. II. pg. 51. 52.

lität besteht die Macht Gottes. Da es nun außer dem Wesen Gottes keine Ursache göttlicher Wirksamkeit giebt, so können wir die Macht Gottes von seinem Wesen nicht unterscheiden; seine Macht ist eben sein Wesen: „Dei potentia est ipsa ipsius essentia“ *).

II.

Freiheit und Nothwendigkeit.

1. Widerspruch und Lösung.

Hier aber treffen wir eine Schwierigkeit in dem Begriffe Gottes, die erst gründlich aufgelöst sein muß, bevor wir fortschreiten können. Es steht fest, daß alle Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen, aus ihr allein. Das heißt: Gott ist die nothwendige Ursache aller Dinge. Zugleich ist ausgemacht, daß Gott die freie Ursache aller Dinge ist. Eine andere Definition aber ist die der Nothwendigkeit, eine andere die der Freiheit. So scheint der Begriff Gottes sich in eine offenbare Antinomie verstrickt zu haben, denn es wird von ihm Entgegengesetztes behauptet, da Gott sowohl die nothwendige als die freie Ursache aller Dinge sein soll.

In der That ist der aufgedeckte Widerspruch nur scheinbar und bereits durch die festgestellten Begriffe gelöst. Es giebt eine Nothwendigkeit, welche gleichkommt der Nöthigung oder dem Zwange. Ich handle gezwungen und in diesem Sinne nothwendig, wenn ich von der Einwirkung einer mir fremden Ursache abhängig bin. Wir wollen diese Nothwendigkeit die äußere oder bedingte nennen: das ist der Begriff, den Spinoza im Gegensatz zu

---

*) Eth. I. Prop. XXXIV. pg. 68.

dem der Freiheit definirt. Die Nothwendigkeit als Nöthigung oder Zwang ist das äußerste Gegentheil der Freiheit. Diese Nothwendigkeit ist aus dem Wesen und der Wirksamkeit Gottes vollkommen ausgeschlossen. Denn da außer dem Wesen Gottes in Wahrheit nichts ist, das ihn nöthigen könnte, so muß Gott durch das Gegentheil dieser Nothwendigkeit erklärt werden: er ist vollkommen frei. Es giebt (in der Einbildung der Menschen) eine Freiheit, welche der Willkür gleichkommt, die sogenannte Willensfreiheit, kraft deren diese Handlungsweise ebenso gut möglich ist, als jene, und das Eine ebenso gut stattfinden kann, als das Andere. Eine solche Freiheit ist das äußerste Gegentheil jeder Art der Nothwendigkeit. Wäre die göttliche Wirksamkeit in diesem Sinne frei, so wäre nichts nothwendig, nichts erkennbar. Wird aber die Nothwendigkeit so gedacht, daß sie jeden Zwang ausschließt, und die Freiheit so gedacht, daß sie jede Willkür ausschließt, so kommen beide Begriffe einander gleich. Und so müssen sie gedacht werden in Rücksicht auf das Wesen Gottes.

2. Die Ewigkeit.

Diese Gleichung von Freiheit und Nothwendigkeit folgt einleuchtend aus dem Begriff Gottes. Er ist als Ursache seiner selbst zugleich die Folge seiner selbst; er ist beides in Einem. Was als Folge begriffen wird, ist nothwendig. Gott ist als Ursache seiner selbst frei, er ist als Folge seiner selbst nothwendig. Wir können Beides nicht unterscheiden; Ursache seiner selbst sein heißt zugleich Folge seiner selbst sein; Gott ist beides in Einem: also sind in ihm Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen identisch. Seine Freiheit ist seine Nothwendigkeit und umgekehrt. Denn Ursache seiner selbst sein heißt unbedingt nothwendig existiren. Diese

Nothwendigkeit schließt jede Ursache aus, die von dem Wesen Gottes verschieden wäre. Sie ist also keine äußere Nothwendigkeit, keine Nöthigung, kein Zwang, sondern die nothwendige Folge aus dem Begriff der Sache. Diese Nothwendigkeit hat Spinoza ausdrücklich definirt im Gegensatz zur äußeren Nothwendigkeit: er nennt sie *Ewigkeit*. Wie er die Nothwendigkeit als Zwang der Freiheit entgegengesetzt hat, so hat er die nothwendige Folge als Ewigkeit dem Zwange oder der äußeren Nothwendigkeit entgegengesetzt. „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie als nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Wesens begriffen wird*)." In diesem Begriff sind Freiheit und Nothwendigkeit eines. Gott ist als Ursache seiner selbst res libera, er ist als Folge seiner selbst (als nothwendiges Dasein) res aeterna.

3. Die freie Nothwendigkeit.

Freiheit und Nothwendigkeit sind in der Wirksamkeit Gottes nicht unterschieden, ebensowenig als Ursache und Folge in seinem Begriff unterschieden sind: seine Freiheit ist die ewige Macht, seine Nothwendigkeit das ewige Dasein. Er ist nicht in einer anderen Rücksicht frei, in einer anderen nothwendig, sondern genau in demselben Sinne beides. Er ist, um Beides in Einem zu sagen, ursprüngliche und darum freie Causalität. Diese Freiheit ist kein Vermögen, welches die Causalität überschreiten und nach Gutdünken so oder anders handeln könnte. Ein solches Vermögen, welches wir gewöhnlich mit dem Worte Freiheit bezeichnen und im Unterschiede davon lieber Willensfreiheit oder Willkür nennen wollen,

---

*) Eth. I. Def. VIII.

findet überhaupt keinen Platz in der Lehre Spinoza's. Es ist darum kein Widerspruch, daß Spinoza die Freiheit Gottes behauptet und doch die Freiheit überhaupt leugnet; denn die Freiheit, die er bejaht, ist eine ganz andere, als die, welche er verneint. Die Freiheit Gottes ist freie Ursache, nicht freier Wille; sie ist causa libera, nicht libera voluntas. Sie ist gleich der ursprünglichen oder ewigen Causalität und diese ist gleich der immanenten Nothwendigkeit der Dinge. Wir können Freiheit und Nothwendigkeit in den Begriff der freien Nothwendigkeit zusammenfassen, und durch diesen Begriff erklärt Spinoza gelegentlich in einem seiner Briefe selbst den Begriff der Freiheit. „Du siehst," schreibt er, „daß ich die Freiheit nicht in den freien Beschluß, sondern in die freie Nothwendigkeit setze*)."

Ein mathematisches Beispiel macht diese Identität der Freiheit und Nothwendigkeit anschaulich. In dem Begriffe des Kreises liegt die Gleichheit aller seiner Radien. Diese geometrische Wahrheit folgt einfach aus der Definition des Kreises, aus dieser allein: sie ist darum eine ewige Nothwendigkeit. Der Kreis offenbart darin nur die nothwendigen Eigenschaften seines Wesens, nichts Anderes. Er ist nicht äußerlich gezwungen, diese Eigenschaften zu haben, sondern er hat sie vermöge seiner Natur; er würde aufhören ein Kreis zu sein, wenn er sie nicht hätte. In diesem Sinne darf man sagen, daß der Kreis die alleinige und darum freie Ursache ist, daß seine Radien gleich sind. Ist diese Freiheit nun Willkür oder die Möglichkeit auch anders zu handeln? Kann der Kreis etwa auch bewirken, daß seine Radien nicht gleich sind? Eine offenbare Unmöglichkeit! Aus seinem Wesen allein folgen alle seine Eigenschaften: darin besteht seine Freiheit. Aber

---

*) Epist. LXII. Op. I. pg. 665. Vgl. Ep. XXIII. (Anfang).

sie müssen aus diesem Wesen folgen, sie bilden seinen Begriff; der Kreis hört auf zu sein, was er ist, wenn sich eine dieser Eigenschaften ändert: darin besteht seine Nothwendigkeit. Also ist klar, daß beide dasselbe bedeuten.

So verhält es sich mit der ewigen Causalität d. h. mit dem unendlichen Wesen, aus dem das unendliche Dasein folgt. Es giebt keine Macht, welche die ewige Causalität oder die göttliche Wirksamkeit nöthigen oder zwingen könnte; es giebt keine Macht, die sie aufheben oder das Mindeste daran verändern könnte: es giebt auf der einen Seite keinen Zwang, auf der andern keine Willkür. Alles, was ist, folgt allein aus der Macht Gottes; aber es muß aus ihr folgen, es kann weder nicht sein noch anders sein als es ist. „Gott allein existirt bloß kraft der Nothwendigkeit seiner Natur und er allein handelt bloß kraft dieser Nothwendigkeit. Darum ist er allein freie Ursache *)." Seine Wirkungsweise ist ebenso nothwendig als das mathematische Folgen. Spinoza selbst erleuchtet an dem Beispiele der Mathematik das göttliche Wirken. „Ich glaube, deutlich genug dargethan zu haben, daß aus dem unendlichen Wesen Gottes alles nothwendig hervorgegangen sei oder stets mit derselben Nothwendigkeit folge, ganz ebenso wie aus dem Wesen des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zwei rechten **)."

---

*) Eth. I. Prop. XVII. Coroll. II. pg. 32.

**) Ebendaselbst. Prop. XVII. Schol. pg. 53. Das göttliche Wirken will begriffen werden ganz so wie das mathematische Folgen. Gott handelt oder wirkt, bedeutet so viel als „aus dem Wesen Gottes folgt". Aus dem Wesen Gottes folgt, was in ihm liegt. Daher bedeutet dieses Folgen so viel als „in dem Wesen Gottes oder in der Natur der Dinge liegt". Deus agit = ex Dei natura sequitur = in Deo

III.

Die Unpersönlichkeit Gottes.

1. Das vollkommen unbestimmte Wesen.

Aus dem Begriff des unendlichen Wesens folgt mit mathematischer Nothwendigkeit die unendliche Existenz, wie aus dem Begriff des Raums die unendliche Größe. Wir würden den Raum verneinen, wenn wir sein Dasein auf eine bestimmte Figur einschränken und ihn nur in bestimmten Grenzen oder in gewissen Figuren gelten lassen wollten. Offenbar hat man keinen Begriff von der Natur des Raums, wenn man meint, eine Grenze festsetzen zu können, innerhalb deren der Raum existirt, jenseits deren er aufhört zu sein. Den Raum in dieser Weise determiniren heißt ihn verneinen. So ist jede Bestimmung des unendlichen

---

datur = in rerum natura datur. Dieses Folgen ist nicht als zeitlicher Act zu denken, sondern als ewiges Sein, wie die mathematischen Wahrheiten. Das göttliche agere ist seinem Begriff nach gleich esse; die göttliche Wirksamkeit ist das ewige Sein oder die ewige Nothwendigkeit. Auf diesen Punkt muß nachdrücklich aufmerksam gemacht werden, denn er enthält die Ursache vieler Mißverständnisse. Indem man das Folgen der Welt aus dem Wesen Gottes als einen besonderen Act oder als zeitliche Folge auffaßte, hat man die Lehre Spinoza's als Emanationslehre gedeutet. Auch Paulus hat diese ganz falsche Vorstellung. Die Welt folgt aus Gott heißt hier nicht: sie emanirt, sondern s i e i s t. Spinoza berichtigt nicht umsonst in der obigen Stelle den Ausdruck a summa Dei potentia sive infinita natura omnia necessario e f f l u x i s s e dadurch, daß er hinzufügt: vel semper eadem necessitate s e q u i. Er macht aus dem sinnlichen Begriff effluxisse den logischen sequi, und aus dem Perfectum das Präsens. Die Welt ist das ewige Präsens, die einzelnen Dinge sind die fortwährenden Präterita.

Wesens eine Beschränkung desselben und darum gleich einer Verneinung. Jede Bestimmung ist begrenzender und darum negativer Art: sie unterscheidet ein Wesen vom anderen und erklärt, daß dieses so bestimmte Wesen ein anderes nicht ist. Daher sagt Spinoza: „jede Bestimmung ist eine Verneinung." „Die Bestimmung gehört zu einem Dinge nicht in Betreff seines Seins, sondern ist im Gegentheil dessen Nichtsein." („Omnis determinatio est negatio. Determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus non esse.") Außer Gott ist nichts, wovon er zu unterscheiden wäre. Das unendliche Wesen erlaubt daher keinerlei Determination.

Jede Bestimmung ist Schranke. Ist nun mit dem unendlichen Wesen im Sinne Spinoza's die Schranke unverträglich, so widerstreitet ihm auch die Bestimmung; ein vollkommen unendliches Wesen ist nothwendig auch ein vollkommen unbestimmtes, das ens absolute infinitum zugleich ens absolute indeterminatum. „Wenn nämlich die Natur Gottes," schreibt Spinoza in einem seiner Briefe, „nicht in dieser oder jener Art des Seins besteht, sondern in einem Wesen, welches vollkommen unbestimmt ist, so fordert seine Natur auch sämmtliche Prädicate, welche das Sein (τὸ esse) vollkommen ausdrücken, weil sonst diese Natur beschränkt und mangelhaft wäre *)."

Was folgt aus diesem Begriff eines vollkommen unbestimmten Wesens, eines solchen, in dem keinerlei Bestimmung ausschließender und begrenzender Art stattfinden kann? Offenbar sind damit alle Bedingungen aufgehoben, vermöge deren ein Wesen sich bestimmt, specificirt, von anderen unterscheidet. Ohne Bestimmung auch keine Selbstbestimmung, auch keine Selbstunter-

*) Epist. XLI.

scheidung. Ohne Selbstunterscheidung auch keine Selbsteigenthümlichkeit und überhaupt kein Selbst. Jedes eigenthümliche Selbst ist ein unterschiedenes Wesen. Unterschiedslos sein heißt selbstlos sein.

Wo aber kein Selbst existirt, da giebt es auch weder Selbstempfindung noch Selbstbewußtsein, denn beides sind Selbstbethätigungen, welche die Möglichkeit eines Selbstes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben. Besteht nicht in der Selbstempfindung die Individualität? Besteht nicht im Selbstbewußtsein die Persönlichkeit? Muß also der Gott Spinoza's, wenn er als ein vollkommen unendliches und unbestimmtes Wesen gefaßt ist, nicht nothwendig auch als ein selbstloses und darum unpersönliches Wesen begriffen werden?

Mit der Persönlichkeit sind offenbar sämmtliche Functionen aufgehoben, die nur in einem persönlichen Wesen stattfinden können. Wenn es kein Selbstbewußtsein giebt, so giebt es auch keine Bethätigung desselben. Das Selbstbewußtsein bethätigt sich, indem es Begriffe bildet und nach Begriffen handelt. Jenes thut der Verstand, dieses der Wille. Daher die Erklärung Spinoza's, daß zu dem Wesen Gottes weder Verstand noch Wille gehört*). Beide fordern als Bedingung ihrer Möglichkeit das Selbstbewußtsein, die Selbstbestimmung, die Bestimmung oder Determination, und eben diese ist in dem Wesen Gottes unmöglich, denn jede Bestimmung ist eine Verneinung.

2. Wille und Verstand nach menschlicher Analogie.

Daraus erhellt, daß zwischen der göttlichen Natur und der menschlichen kein Vergleich und keine Analogie stattfindet; aber

*) Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet. Eth. I. Prop. XVII. Schol. pg. 52.

die Menschen pflegen nach der Analogie ihrer Natur sich die göttliche vorzustellen, sie übertragen die Eigenschaften des determinirten und endlichen Wesens auf das unendliche; so verneinen sie das letztere und machen sich dadurch jede wahre Vorstellung Gottes unmöglich. „Deßhalb darf man, philosophisch genommen, nicht sagen," schreibt Spinoza in einem seiner Briefe an Blyenbergh, „daß Gott von irgend wem irgend was begehre oder daß ihm etwas widerwärtig oder angenehm sei; denn dieß alles sind menschliche Eigenschaften, die in dem Wesen Gottes keine Stelle haben *)."

Wenn also von Verstand und Wille in Gott überhaupt geredet werden könnte, so müßte zwischen diesen göttlichen und den menschlichen Vermögen doch ein Wesensunterschied stattfinden, der jede Vergleichung ausschließt. Sie würden mit einander nichts gemein haben als den Namen, in Wahrheit aber so verschieden sein, wie der Hundsstern vom Hunde. Oder um mit Spinoza's eigenen Worten zu reden: „Verstand und Wille, die das Wesen Gottes ausmachten, müßten von unserem Verstande und Willen himmelweit verschieden sein und könnten in nichts anderem als im Namen übereinstimmen, etwa so wie untereinander übereinstimmen der Hund als Sternbild und der Hund als bellendes Thier **)".

3. Wille und Verstand nicht zum Wesen Gottes gehörig.

Nach menschlicher Analogie können Verstand und Wille dem Wesen Gottes in keinem Falle zukommen, aber auch nicht ohne diese Analogie; sie sind überhaupt in Gott unmöglich. Denn selbst der unendliche Verstand und Wille gehören nicht in das

---

*) Epist. XXXVI. Op. I. pg. 582. Vgl. Ep. LX.

**) Eth. I. Prop. XVII. Schol. Op. II. pg. 53.

Wesen Gottes, sondern in die Natur der Dinge, welche Wirkungen Gottes sind. Denn der Wille ist eine Function des Verstandes und der Verstand, gleichviel ob endlich oder unendlich, ist ein Modus des Denkens; die Substanz aber ist früher als die Modi und wird ihrem wahren Wesen nach ohne dieselben erkannt. Unterscheiden wir Gott als wirkende Natur (natura naturans) von dem Inbegriff seiner Wirkungen als bewirkter Natur (natura naturata) — zwei Begriffe, die wir erst in der Folge erklären werden, — so gehören Verstand und Wille nicht zur natura naturans, sondern zur natura naturata *). „Wille und Verstand," sagt Spinoza, „verhalten sich zu dem Wesen Gottes, wie Ruhe und Bewegung, und überhaupt wie alles Natürliche, das zum Dasein und Wirken von Gott auf gewisse Weise bestimmt werden muß **)."

Gehört aber der Wille in das Reich der determinirten Dinge, so leuchtet ein, daß er stets als bedingte, nie als unbedingte, stets als nothwendige, nie als freie Ursache handelt. Und da Gott in keiner Weise in das Reich der determinirten Dinge gehört, so leuchtet ein, daß Gott nicht als Wille handelt und nicht nach der (eingebildeten) Freiheit des Willens ***).

Mit dem Verstande fehlt das Vermögen Zwecke zu bilden, mit dem Willen das Vermögen nach Zwecken zu handeln; also muß jede Zweckthätigkeit, die Verstand und Willen voraussetzt, von dem unendlichen Wesen verneint und demnach erklärt werden: Gott handelt nicht nach Zwecken.

---

*) Eth. I. Prop. XXXI. Op. II. pg. 62.

**) Ebendaselbst. Prop. XXXII. Coroll. II. pg. 63.

***) Ebendaselbst. Prop. XXXII. Coroll. I.

IV.

Die nothwendige und unwandelbare Ordnung der Dinge.

1. Gott als deren Grund.

Die Freiheit Gottes erklärt sich, wie wir entwickelt haben, als freie Nothwendigkeit, d. i. die Nothwendigkeit, vermöge deren alle Dinge allein aus dem Wesen Gottes folgen, Gott also die immanente Ursache (nicht bloß des Daseins, sondern auch des Wesens) aller Dinge ausmacht. Daraus folgt, daß jedes Ding in seiner Wirkungsweise nothwendig von Gott bestimmt ist, so und nicht anders zu sein und zu handeln. Kein Ding kann sich aus eigenem Vermögen diese Bestimmtheit geben; keines kann diese Bestimmtheit, mit der sein ganzes Sein zusammenfällt, verändern; keines kann seine so bestimmte Natur aufheben und sich in ein unbestimmtes Wesen verwandeln. Die bestimmten Dinge sind endlich; jedes endliche Wesen ist durch ein anderes begrenzt und bestimmt, jedes also ist die Wirkung einer äußeren Ursache, welche selbst wieder ein endliches, von außen bestimmtes Wesen ist, also ebenfalls die Wirkung einer andern äußeren Ursache, die unter denselben Bedingungen erfolgt. So besteht der nothwendige und unabänderliche Zusammenhang der Dinge in dem endlosen Causalnexus, der aus dem Wesen Gottes (der unendlichen Causalität) nothwendig folgt. Daher giebt es in der Natur der Dinge keinen Zufall.

Wir geben diese Folgerungen mit den Sätzen Spinoza's: „jedes Ding, welches bestimmt ist, etwas zu bewirken, ist nothwendig von Gott so bestimmt worden, und was von Gott nicht bestimmt ist, das kann sich selbst nicht zum Wirken bestimmen.“

„Kein Ding, das von Gott bestimmt ist, etwas zu bewirken, kann sich selbst unbestimmt machen." „Jedes einzelne Wesen oder jedes begrenzte und in seinem Dasein bestimmte Ding kann zum Dasein und Wirken nur von einer anderen Ursache bestimmt werden, welche ebenfalls begrenzt und in ihrem Dasein bestimmt ist, und diese Ursache kann zu ihrem Dasein und Wirken wiederum nur von einer anderen ebenfalls begrenzten und in ihrem Dasein und Wirken determinirten Ursache bestimmt werden und so fort ins Unendliche." „In der Natur der Dinge giebt es keinen Zufall, sondern Alles ist kraft der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, so zu sein und zu wirken*)."

Ist aber in der Natur der Dinge nichts zufällig, so sind die Dinge in ihrem Dasein wie in ihrer Ordnung durchgängig nothwendig, und es muß erklärt werden, daß die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten als sie hervorgebracht sind**).

2. Beweisgrund der göttlichen Vollkommenheit.

Wenn an dieser Nothwendigkeit der Dinge das Mindeste geändert wird, wenn die Ordnung der Dinge in irgend einer Rücksicht wandelbar erscheint, so ist damit die Vollkommenheit Gottes aufgehoben. Denn setzen wir, was bereits bewiesen worden, daß aus der gegebenen Natur Gottes Alles nothwendig folge, so würde eine andere Ordnung der Dinge, als die vorhandene, nur hervorgehen können aus einer anderen Natur Gottes, als welche die gegenwärtige Ordnung der Dinge erzeugt hat. Also müßte das Wesen Gottes ebenso gut diese als eine andere Natur annehmen

*) Eth. I. Prop. XXVI — XXIX. Op. II. pg. 50 — 61.
**) Eth. I. Prop. XXXIII. Op. II. pg. 64.

können, d. h. es müßten in Gott verschiedene Naturen möglich sein. Da nun das Wesen Gottes die Existenz in sich schließt, so müßten alle in Gott mögliche Naturen auch wirklich sein, es müßte demnach verschiedene göttliche Naturen d. h. mehr als einen Gott geben, was der Vollkommenheit Gottes widerstreitet*).

3. Der göttliche Wille kein Gegengrund.

Gegen diesen Beweis wird eingewendet, er gelte nur unter der Voraussetzung, daß aus dem Wesen Gottes alle Dinge nothwendig folgen; diese nothwendige Folge aber gelte nur, so lange man aus dem Wesen Gottes die Willensfreiheit und Zweckthätigkeit ausgeschlossen denke. Wenn Gott vermöge seiner Allmacht Alles thun kann, was er will, und vermöge seiner Willkür das Eine ebenso gut wollen kann als das Andere, so giebt es ihm gegenüber keine nothwendige Ordnung der Dinge. Es ist ebenso gut eine andere Welt möglich als die gegebene, und diese selbst kann der göttliche Wille in jedem Momente verändern, in jedem Momente aufheben. Gott aber sei erst dann wahrhaft vollkommen, wenn er eine solche Allmacht mit einer solchen Willkür verbinde.

Die absolute Nothwendigkeit der Dinge ist die Folge und der Beweis der Vollkommenheit Gottes: so sagt Spinoza. Im Gegentheil, die Vollkommenheit Gottes fordert, daß ihm gegenüber die Dinge gar keine Nothwendigkeit haben: so sagen die Gegner.

Spinoza widerlegt die Gegner, indem er auf ihre Denkweise eingeht. Er zeigt ihnen, daß der Wille Gott keineswegs von der nothwendigen Ordnung der Dinge entbinde, daß sie dieser Noth-

*) Eth. I. Prop. XXXIII. Demonstr.

wendigkeit mit Hülfe des göttlichen Willens nicht beikommen und durch die Annahme, daß Gott nach Zwecken handle, seine Freiheit vollkommen verneinen und ihn der Nothwendigkeit in der gröbsten Form unterwerfen.

Die Dinge seien abhängig von dem göttlichen Willen. Gott beschließt, und wie er beschlossen hat, so geschieht es. Wäre dieser Beschluß erst mit und in der Zeit zu Stande gekommen, so wäre Gott unvollkommen, unbeständig, wandelbar; was auch die Gegner verneinen. Also der göttliche Beschluß ist ewig. In der Ewigkeit giebt es keine Unterschiede der Zeit. Also ist es unmöglich, daß der göttliche Beschluß jemals sich ändert oder jemals aufhört zu sein. Dieß würde seiner Ewigkeit widerstreiten. Also der göttliche Beschluß ist unabänderlich. So unabänderlich ist, was vermöge dieses Beschlusses geschieht. Ein anderer Beschluß ist ein anderer Wille, also ein anderes Wesen Gottes. Ein Gott, der ebenso gut dieß als jenes beschließen, ebenso gut diese als eine andere Ordnung der Dinge wollen kann, ist ein Gott, der sein Wesen verändert, d. i. ein Gott, der nicht ist, was er ist. Also leuchtet ein: die durch Gott gewollte Ordnung der Dinge ist ebenso nothwendig und unabänderlich als die durch ihn bewirkte. Der Wille gehört nicht zum Wesen Gottes, aber wenn er dazu gehörte, so könnte dieser Wille an der Nothwendigkeit der Dinge nichts ändern *).

4. Die Idee des Guten als göttliches Schicksal.

Wäre aber gar der göttliche Wille in seinem Wirken durch einen Endzweck bestimmt, wie die Idee des Guten, so würde damit eine von ihm verschiedene Ursache seines Handelns gesetzt, er

*) Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II. pg. 65. 67.

wäre abhängig gemacht und jenem Endzweck unterworfen, wie die Götter der Alten dem Schicksal. Damit ist die Nothwendigkeit der Dinge nicht erklärt, aber die Freiheit Gottes vernichtet. „Ich gestehe," sagt Spinoza, „daß jene Ansicht, welche Alles dem unbedingten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken Alles abhängen läßt, weniger von der Wahrheit abirrt, als die Meinung derer, welche behaupten, Gott bewirke Alles unter der Idee des Guten (sub ratione boni). Denn diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von Gott nicht abhängig ist, worauf sich Gott, wie auf ein Musterbild, in seinem Wirken richtet, oder wohin er wie nach einem bestimmten Ziele trachtet. Dieß heißt fürwahr nichts anderes als Gott dem Schicksal unterwerfen, und das ist das Ungereimteste, was von Gott behauptet werden kann, der, wie wir gezeigt haben, sowohl von dem Wesen als von dem Dasein aller Dinge die erste, einzige und freie Ursache ist *)."

V.

Gott oder Natur.

1. Der vollkommen naturalistische Gottesbegriff.

Wenn Gott nicht als Wille handelt, so ist auch die Welt kein Werk des göttlichen Willens, also kein Geschöpf. Wenn in dem Wesen Gottes keine Zweckthätigkeit stattfindet, so ist die Welt,

---

*) Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II (Ende). Gott handelt „sub ratione boni." Dieses sub ist sehr bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinoza's. Gott handelt unter der Idee des Guten, wie einer bestimmenden Macht, die ihn nöthigt und sich unterwirft, gleichsam unter dem Zwange derselben. Die ganze bedeutsame Stelle erleuchtet den Gegensatz Spinoza's gegen die teleologische Betrachtungsweise.

wie kein Werk des göttlichen Willens, so auch kein Schauplatz göttlicher Zwecke, nicht gemacht nach einem Endzweck oder Musterbilde, welches Gott in seinem Handeln bestimmt, sondern sie ist die nothwendige und darum ewige Folge des göttlichen Wirkens. Darum muß die Weltordnung begriffen werden lediglich als Causalzusammenhang, und Gott muß begriffen werden als dessen erste, einzige, innere, freie Ursache.

Da nun alle Dinge bloß nach dem Gesetze wirkender Ursachen oder, was dasselbe heißt, nach einer natürlichen Nothwendigkeit erfolgen, so muß die gesammte Ordnung der Dinge als Natur begriffen werden und Gott als deren innere Ursache. Was aus dieser Ursache folgt, ist Natur und nichts Anderes. Die Ursache aber, aus welcher die Natur mit innerer Nothwendigkeit folgt, kann selbst nichts anderes sein als die ursächliche oder die wirkende Natur d. h. die Natur als unendliche Macht. Die Macht Gottes ist demnach gleich der wirkenden Natur. Und da das Wesen Gottes gleich ist seiner Macht *), so folgt die Gleichung zwischen der Natur und dem Wesen Gottes, die Spinoza in der Formel ausspricht: Deus sive natura. Damit ist der Gottesbegriff vollkommen naturalisirt; das Ziel ist erreicht, welches jene naturalistische Richtung anstrebt, die in Descartes hervortritt und der theologischen Richtung zuwiderläuft, dann in den Occasionalisten und Malebranche scheinbar in dem augustinischen Gottesbegriff verschwindet, in Wahrheit aber, so wenig sich auch jene Philosophen dieser Wahrheit bewußt sind, den augustinischen Gottesbegriff in die unbedingte Causalität auflöst, deren Wirkungen die Dinge sind, selbst machtlose Wesen, ohne Selbstunterscheidung von Gott, dem sie zufallen als Modi. Sind aber die Dinge, deren Inbegriff die Welt oder

*) nach Eth. I. Prop. XXXIV. S. oben Seite 244.

die Natur ausmacht, Modi Gottes, was kann in Wahrheit Gott anders sein als die Substanz der Dinge, als die Substanz der Natur? Die Substanz ist das ursprüngliche und ursächliche Wesen. Die Natur als Substanz ist also die ursächliche, wirkende Natur, die unbedingte Naturmacht, der das Wesen Gottes ohne Rest gleichkommt.

2. Der Gottesbegriff und die mathematische Methode.

Vergleichen wir dieses Ergebniß, das aus dem Begriff Gottes gefolgt ist, mit dem, was wir aus dem Gesichtspunkte der mathematischen Methode vorausgenommen hatten, so liegt die Uebereinstimmung beider am Tage. Die mathematische Methode kann den Zusammenhang der Dinge nur begreifen als eine Kette von Folgen, die nicht willkürlich erzeugt, sondern durch die Nothwendigkeit der Sache gegeben oder in dem ursprünglichen Wesen enthalten sind, wie das System aller mathematischen Wahrheiten in dem Grundsatz. Der Begriff Gottes hat sich erwiesen als die ursächliche Natur, in der die nothwendige Ordnung der Dinge enthalten ist als ewige Folge. So kommt was die mathematische Methode verlangt vollkommen mit dem überein, was aus dem Gottesbegriff folgt.

Wie der mathematische Grundsatz der Grund ist, aus dem alle Lehrsätze folgen, und zwar deren immanenter Grund, weil er sie alle in sich schließt, so ist Gott die immanente Ursache aller Dinge. Wie aber jeder einzelne Lehrsatz nicht unmittelbar aus dem Grundsatze folgt, sondern von anderen Lehrsätzen abhängt, die ihn vermitteln, so folgen die einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, sondern jedes einzelne Ding folgt aus einem andern einzelnen Dinge und existirt nur in und durch den

Zusammenhang mit den übrigen. Endlich wie in der mathematischen Methode nur das System der Wahrheiten ewig ist, dagegen die einzelnen Figuren, in denen sie erscheinen, als flüchtige Bilder vergehen, so ist auch in der Natur der Dinge nur der Zusammenhang ewig, dagegen die einzelnen Erscheinungen sind schlechthin wandelbar und vergänglich.

Diese Uebereinstimmung der mathematischen Methode mit der göttlichen, erklärt Spinoza selbst, wenn er sagt: „ich glaube klar genug dargethan zu haben, daß aus der absoluten Macht Gottes oder der unendlichen Natur Alles stets mit eben derselben Nothwendigkeit folge, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zwei rechten."

VI.

Spinoza's Gottesbegriff im Gegensatz zu den Religionen.

1. Der Monotheismus.

Die Lehre Spinoza's begreift das Wesen Gottes so, daß jede bestimmte Vorstellung, jede Art der Personification unmöglich gemacht wird. Dieser Gott ist kein Gegenstand unserer Anschauung oder Einbildung. „Wenn Du mich frägst," schreibt Spinoza in einem seiner Briefe, „ob ich von Gott einen ebenso klaren Begriff habe als von einem Dreieck, so antworte ich mit Ja. Aber wenn Du mich frägst, ob ich von Gott ein ebenso klares Bild habe als von einem Dreieck, so werde ich mit Nein antworten. Denn wir können Gott nicht einbilden, sondern nur erkennen*)."

*) Epist. LX.

Dieser Gott ist Alles in Allem. Außer ihm giebt es nichts, worauf er sich beziehen oder wozu er sich als zu einem Anderen verhalten könnte, er wäre sonst nicht das vollkommen unendliche, sondern ein besonderes und darum endliches Wesen, wie erhaben und geistig dasselbe sich die menschliche Einbildungskraft auch immerhin vorstellt. Damit fällt die Vorstellungsweise des Monotheismus. Hier hat Gott zwar keine andern Götter neben sich, aber er hat die Welt neben oder unter sich: sie ist außer ihm, und in dieser seiner Jenseitigkeit ist er selbst ein abgesondertes Wesen. So ist er nicht in Wahrheit unendlich. Der Monotheismus beschränkt Gott und ist deßhalb nach den Begriffen Spinoza's dessen Verneinung.

2. Der Polytheismus.

Ist aber Gott überhaupt kein besonderes Wesen, so darf man ihn nicht den Bedingungen des endlichen Daseins unterwerfen und in menschliche Attribute einkleiden; so darf er in keiner Weise individualisirt werden, denn das hieße ihn geradezu den Schranken der Endlichkeit preisgeben. Darum ist der religiöse Anthropomorphismus, weit entfernt eine Darstellung des göttlichen Wesens zu sein, vielmehr die Verneinung desselben, und zwar eine weit rohere als der Monotheismus war, denn er zersplittert die Einheit Gottes in eine Vielheit endlicher Individuen. Damit fallen die Vorstellungen des Polytheismus als wesenlose Idole, in denen sich der unklare Verstand das Göttliche einbildet. Der Gott Spinoza's ist weder der Monos jenseits der Welt noch ein Individuum, das die Menschen nach ihrem Bilde gemacht haben. Dem weltlosen Gott mangelt die Welt, darum ist er unvollkommen, und die Götter in menschlichen Gestalten sind geradezu endlich. Das voll=

kommen unendliche Wesen, wie es Spinoza begriffen hat, kann weder im Himmel für sich allein noch mit anderen Seinesgleichen auf dem Olymp oder im Pantheon wohnen. In diesem Gegensatz gegen den Anthropomorphismus und die Vielgötterei finden wir Spinoza in Uebereinstimmung mit der Denkweise der alten Eleaten*).

3. Das Christenthum.

Endlich wenn dieser Gott die Schranken der Individualität nicht duldet, welche ihm die Phantasie andichtet, so ist es schlechterdings unmöglich, daß er sich selbst in diese Schranken begiebt. Wenn es für Spinoza schon ein arger Widerspruch ist, in einer Vielheit von Individuen sich das unendliche Wesen vorzustellen, so ist ihm der ärgste Widerspruch, die Gottheit in eine einzige Individualität zu verschließen. Dieser Gott, der sich nicht absondern läßt von der Welt im Monotheismus, läßt sich noch weniger natürlich gestalten im Polytheismus und am wenigsten incarniren im Christenthum. Darum ist die Menschwerdung Gottes der härteste Widerspruch für den Gottesbegriff Spinoza's. „Gott wird Mensch," heißt in diese Denkweise übersetzt: die Substanz wird Modus. Gott ist in diesem einzelnen Menschen wirklich erschienen, bedeutet im Sinne Spinoza's: die Substanz ist dieser einzelne Modus geworden! Der unendliche Raum ist dieses einzelne Dreieck!

Man vergleiche mit dem unendlichen Raum die Gottheit, so erscheint der Monotheismus dem Geiste Spinoza's, als ob er behaupte: der unendliche Raum sei außerhalb der Figuren; der Polytheismus, als ob er meine: der unendliche Raum bestehe in gewissen Figuren;

*) Epist. XXXVI (an Blyenbergh).

das Christeuthum wie der Satz: der unendliche Raum sei diese einzelne Figur.

Das christliche Dogma der Menschwerdung erscheine ihm, so drückt sich Spinoza charakteristisch genug aus, wie die Quadratur des Kreises, denn es sei eben so unmöglich, daß Gott die Natur des Menschen, als daß ein Kreis die des Quadrats annehme. Keiner Religion fühlt sich Spinoza verwandter in Rücksicht der Sittenlehre als der christlichen, und kein Dogma widerstreitet ihm mehr als das der Menschwerdung Gottes, dieses Grunddogma der christlichen Kirche. Denn es hat nicht, wie er meint, eine nur particulare Geltung. „Zu unserem Seelenheil," schreibt Spinoza, „ist es nicht durchaus nothwendig, Christus nach dem Fleische zu kennen; ganz anders aber verhält es sich mit jenem ewigen Sohne Gottes d. h. mit Gottes ewiger Weisheit, die sich in allen Dingen, am meisten im menschlichen Geiste, unter allen Menschen am meisten in Jesus Christus offenbart hat. Ohne diese kann niemand zur Seligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und schlecht ist; und weil, wie ich gesagt, diese Weisheit am meisten durch Jesus Christus offenbar gemacht worden, so haben seine Schüler sie verkündigt, so weit sie ihnen der Meister enthüllt hatte, und sie durften sich mit Recht vor allen übrigen des Geistes Christi rühmen. Indessen was jenes Dogma betrifft, welches einige Kirchen der apostolischen Lehre hinzufügen, daß Gott die menschliche Natur angenommen habe, so erkläre ich ausdrücklich, daß ich nicht weiß, was sie sagen; ja aufrichtig gestanden, sie scheinen mir ebenso ungereimt zu reden, als wenn jemand zu mir sagte, daß der Kreis die Natur des Quadrats angenommen habe*)."

*) Epist. XXI (an Oldenburg). Op. I. pg. 510.

4. Vergleichung des jüdischen und spinozistischen Gottesbegriffs.

Und wie sich der Gottesbegriff Spinoza's in Rücksicht des Dogmas am weitesten entfernt von dem menschgewordenen Gotte des Christenthums, so scheint er am nächsten verwandt dem erhabenen Wesen der monotheistischen Vorstellungsweise. Diese behauptet die Einheit und Unvergleichlichkeit Gottes, aber indem sie Gott von der Welt absondert, bildet sie den Dualismus von Gott und Welt. Dem Monismus entspricht, dem Dualismus widerspricht die Denkweise Spinoza's. Dieser Zusammenhang ist bedeutsam. Der Monotheismus war hervorgegangen aus den Naturreligionen des Morgenlandes, welche die Substanz oder das Wesen der Dinge als Naturmacht vergöttert hatten. In der jüdischen Religion hatte sich die Substanz geschieden von der Natur, sie hatte sich von den kosmischen Mächten gereinigt und der Sinnenwelt entgegengesetzt als ein rein geistiges Wesen. So war in dem jüdischen Bewußtsein aus der Substanz eine Person, aus der Naturmacht Jehovah geworden, und der Monotheismus hatte die Kluft aufgethan zwischen Gott und Welt. Die Einzigkeit Gottes bejaht, den Dualismus oder die Absonderung Gottes von der Welt verneint die Lehre Spinoza's. Sie verwandelt den Monos in das Pan und damit den Monotheismus in Pantheismus. Indem Spinoza das vollkommen unendliche Wesen denkt, muß er alles Sein darin begreifen, also darf er nichts davon ausschließen oder absondern, weil jenes Wesen sonst mangelhaft und unvollkommen würde. Sein Gott schließt die Welt nicht aus und steht ihr nicht gegenüber als eine besondere Person; er kann nicht äußerlich auf sie einwirken, denn er ist nicht deren äußere oder jenseitige, sondern innere Ursache.

Dieser Gott kann aus der Welt nichts für seine Zwecke auswählen, weil er überhaupt nicht wählt, sondern wirkt. Ihm gegenüber giebt es kein auserwähltes Volk, weil es überhaupt nichts ihm gegenüber giebt. Dieser Gott hat keine besonderen Interessen und macht daher keine besonderen Verträge. Er handelt nicht nach Affecten, die kommen und gehen, sondern nach der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur. Es ist nicht der eifrige Gott, der die Sünde der Väter heimsucht, denn in diesem Gott giebt es weder Eifer noch Sünden. Er vergleicht die Dinge nicht, er bewirkt sie nur; für ihn giebt es keinen Ort und keine Gestalt, die ihn fassen könnte, weder Tempel noch Stiftshütte. Er ist nicht das alte Testament, sondern das Weltall in seiner ewigen Causalität. Und hier erscheint Spinoza's Gegensatz zu den Juden am größten. In seiner Lehre hat „der ewige Sohn Gottes" einen Sinn, aber „das auserwählte Volk" hat keinen. Darum haben die Juden diesen Philosophen verflucht, weil er diesen Gott gedacht hat*).

---

*) Tract. theol. polit. Cap. III. Epist. XXIII (an Oldenburg).

Anhang.

Zur deutlichen Uebersicht gebe ich die Folgerungen, in denen wir den Gottesbegriff ausgemacht haben, in folgender Fassung:

Causa sui = substantia = ens absolute infinitum = Deus

Praeter Deum nulla substantia

=

Quidquid est, in Deo est

=

Deus omnium rerum (essentiae et existentiae) causa
unica
prima
immanens
libera

Deus = res libera = res aeterna = libera necessitas

Deus = ens absolute indeterminatum

=

Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet

substantia = Deus = natura.

Vierzehntes Capitel.

Die Attribute Gottes. Die zahllosen Attribute.

Die formalistische und atomistische Ansicht.

I.

Nothwendigkeit der Attribute in Gott.

1. Widerspruch und Dilemma.

Aus dem Wesen Gottes folgt die nothwendige Ordnung der Dinge. Die Natur der Dinge ist in ihrer Wirkungsweise vollkommen bestimmt; sie ist durch Gott bestimmt, so zu sein und zu handeln. Ist nun Gott die alleinige und innere Ursache aller Dinge, so muß diese Ursache in solchen Beschaffenheiten gedacht werden, daß sich die bestimmte Natur und Wirkungsweise der Dinge daraus ableiten läßt. Die Ursache muß so sein, daß die gegebenen Wirkungen nothwendig aus ihr folgen. Hätte sie gar keine Beschaffenheiten, so wäre nicht einzusehen, wie aus einer solchen Ursache Wirkungen hervorgehen können, die ihrer Natur nach vollkommen und ewig bestimmt sind. Wir haben daher die Frage zu beant-

worten: welches sind die Beschaffenheiten, die dem Wesen Gottes nothwendig zukommen?

Hier treffen wir auf eine Schwierigkeit, die auf den ersten Blick wie ein unlösbarer Widerspruch aussieht. Es scheint, daß wir uns in eine Unmöglichkeit einlassen, indem wir versuchen wollen, das Wesen Gottes überhaupt näher zu bestimmen. War nicht bereits ausgemacht, daß dieses Wesen alle Realität in sich begreift, daß jede Bestimmung einen Mangel an Realität ausdrückt und darum einer Verneinung gleichkommt, daß also das Wesen Gottes keinerlei Bestimmung duldet und gedacht werden muß als ens absolute indeterminatum? Dieser Begriff steht fest und darf durch nichts ungültig gemacht werden. Jetzt heißt die Frage: welches sind die bestimmten Beschaffenheiten Gottes? Wie auch die Antwort ausfällt, so scheint, daß durch jede wirkliche Beschaffenheit das Wesen Gottes bestimmt und dadurch verneint wird.

So gerathen wir in der That, wie die Sache zunächst liegt, in ein bedenkliches Dilemma. Entweder muß das Wesen Gottes vollkommen bestimmungslos oder so gedacht werden, daß ihm bestimmte Beschaffenheiten zukommen, daß es in bestimmten Beschaffenheiten besteht. Auf jeder Seite dieser Alternative, die keinen dritten Fall erlaubt, finden wir uns von einer Unmöglichkeit bedroht. Ist Gott ohne alle Beschaffenheiten, wie kann die bestimmte Natur der Dinge nothwendig aus ihm folgen, wie kann dieses bestimmungslose Wesen noch die Ursache aller Dinge sein: die Causalität, als welche Gott nothwendig gedacht werden muß? Wo bleibt das Wesen Gottes? Sind es aber bestimmte Beschaffenheiten, die das Wesen Gottes ausmachen, wo bleibt das ens absolute indeterminatum?

Fassen wir die Frage zunächst in den Ausdruck Spinoza's. Was der Verstand von der Substanz erkennt, als deren Wesen

ausmachend, nennt Spinoza **Attribut***). Die Frage heißt demnach: welches sind die Attribute Gottes?

2. Unmögliche Lösung. Die Attribute als bloße Erkenntnißformen.

Wir wollen erst zeigen, auf welche Weise die entdeckte Schwierigkeit nicht gelöst werden kann, und damit, was Spinoza's Lehre vom Attribut betrifft, einer Auffassung entgegentreten, die unter den neueren Kennern des Systems namentlich Erdmann mit allem Scharfsinn zu vertheidigen und in ihren Folgerungen durchzuführen gesucht hat**). Was bedeutet überhaupt (im Sinne Spinoza's) der Begriff des Attributs?

Man hat sich auf den bekannten Satz Spinoza's berufen, daß jede Bestimmung eine Verneinung sei, daß darum das Wesen Gottes unmöglich bestimmte Beschaffenheiten oder Attribute haben könne, daß demnach das Attribut nichts anderes sein könne als eine Form, unter der wir das Wesen Gottes betrachten, gegen die sich aber Gott selbst oder die Substanz vollkommen gleichgültig und unberührt verhalte. So entgeht man dem Dilemma, indem man von der obigen Alternative die eine Seite ergreift, ohne deutlich zu sehen, daß man sich der Unmöglichkeit preisgiebt, die sich auf der anderen Seite erhebt. Die Attribute fallen nicht in das

*) Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. Eth. I. Def. IV.

**) Joh. Ed. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie I. Band 2. Abth. (1836) S. 60 flgd. Vermischte Aufsätze (1846): die Grundbegriffe des Spinozismus. S. 145 — 152.

Wesen Gottes, das vollkommen bestimmungslos ist, sondern in unsern Verstand: sie sind eine unserem Wesen nothwendige Betrachtungsweise, die Gott in Formen kleidet, die seinem Wesen, wie es an sich ist, fremd sind. Man sucht also die Schwierigkeit zu lösen durch ein Mittel, welches der Substanz die Attribute abnehmen soll. Zugleich beruft man sich, um diese Erklärungsweise zu stützen, auf die Worte Spinoza's in der Definition des Attributs. Spinoza sagt nämlich: „ich verstehe unter Attribut dasjenige, was der Verstand von der Substanz erkennt, als deren Wesen ausmachend." Daß der Verstand das Attribut erkennt oder daß die Attribute Gegenstand der Verstandeserkenntniß sind, daraus wird man doch nicht im Ernste schließen wollen, daß sie bloß im Verstande sind, bloße Vorstellungsweisen, und außerhalb unseres Verstandes keine Realität haben. Das hieße das Kind mit dem Bade ausschütten. Wenn jedes Erkenntnißobject bloße Vorstellung ist oder bloße Form unserer Betrachtung, wo bleibt in der Lehre Spinoza's noch irgend eine Realität? Aus demselben Grunde müßten dann auch die Substanz, Gott, die Natur bloße Vorstellungsweisen sein und keine Realitäten.

Aber Spinoza fügt hinzu: „tanquam ejusdem essentiam constituens." Hier ist eine grammatische Zweideutigkeit, die für jene Erklärungsweise des Attributs benutzt wird. Der angeführte Participialsatz nämlich läßt sich sowohl auf das Object des Relativsatzes „quod" (d. h. auf attributum) als auf das Subject desselben, „intellectus", beziehen, und es ist freilich kein grammatisches Hinderniß, diese Erklärung des Attributs auf zwei Arten zu übersetzen. Nur ist Spinoza nicht der Philosoph, der eine grammatische Zweideutigkeit braucht, um eine logische zu verbergen. Was kann er unter Attribut allein verstanden haben? Gilt ihm das Attribut als eine Bestimmung, die als Wesensbeschaffenheit

der Substanz vom Verstande begriffen wird? Oder gilt ihm das Attribut als eine Bestimmung, die der Verstand von der Substanz begreift, indem er selbst gleichsam deren Wesen feststellt?

3. Das ganze System als Gegenbeweis.

Aber seit wann, müssen wir fragen, kommt es dem menschlichen Verstande zu, wenn wir ganz im Geiste Spinoza's denken, das Wesen Gottes zu constituiren? Dem menschlichen Verstande, der selbst unter die Wirkungen gehört, die aus dem Wesen Gottes folgen, nicht einmal unmittelbar, sondern mittelbar durch den Causalnexus der endlichen Dinge? Wenn die Attribute in der That nur Erkenntnißformen oder Betrachtungsweisen wären, die bloß in unserem Verstande sind und außer ihm keine Realität haben, so wäre Gott, wie er an sich ist, für uns schlechterdings unerkennbar, so wäre Gott ein Ding an sich im kantischen Sinn, und von dem ganzen Lehrgebäude Spinoza's bliebe kein Stein auf dem andern.

Für uns also ist jene grammatische Zweideutigkeit in der Erklärung des Attributs keine logische. Wir übersetzen: „was der Verstand in Rücksicht der Substanz als deren Wesensbeschaffenheit erkennt, heißt Attribut." Indessen ist glücklicherweise diese Stelle nicht die einzige, in der Spinoza vom Attribut redet. Um also die Meinung Spinoza's genau mit seinen Worten zu vergleichen und auf diesem Wege die wahre Bedeutung des Attributs deutlich an's Licht zu bringen, so wollen wir den Philosophen selbst weiter hören, und es wird sich schwerlich mehr eine Zweideutigkeit finden, auf die gestützt man dem Attribut die Realität bestreiten könnte.

4. Spinoza's Erklärung der Attribute als Gegenbeweis.

Wäre das Attribut nur eine nothwendige Form unserer Betrachtungsweise, so würde es in Wahrheit auch nur unser Wesen ausdrücken, das weder unendlich noch ewig ist. Wie könnte dann Spinoza sagen, was er so oft wiederholt: daß jedes Attribut „ewige und unendliche Wesenheit" ausdrückt*)?

Wenn das Attribut bloß in unserem Verstande und nicht in der Sache selbst enthalten wäre, also keine Realität hätte, wie könnte Spinoza den Satz aufstellen: „je mehr Realität in einem Wesen enthalten ist, um so mehr Attribute müssen ihm zukommen" **)? Ist hier die mindeste Zweideutigkeit? Ist es etwa zweifelhaft, was Realität im Sinne Spinoza's bedeutet? Um jeden Zweifel zu heben, nehmen wir die sechste Definition im zweiten Buche der Ethik: „unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe ***)." Sagt nicht Spinoza, daß jedes Attribut durch sich begriffen werden muß †)? Wie wäre das möglich, wenn das Attribut nur aus der Natur und den Bedingungen des menschlichen Verstandes abgeleitet werden könnte?

Wenn das Attribut nicht in der That das Wesen der Substanz ausdrückte, so hätte Spinoza niemals schließen können: was von einem Attribute gilt, das gilt von der Substanz selbst; wenn aus einem Attribute die Theilbarkeit folgte, so wäre die Substanz

*) Eth. I. Def. VI. Prop. XI.

**) Ebendaselbst Prop. IX. Op. II. pg. 41. Vgl. damit Epist. XXVII (an Simon Vries).

***) Eth. II. Def. VI. pg. 78.

†) Eth. I. Prop. X. pg. 41.

theilbar; da es kein Attribut giebt, aus welchem die Theilbarkeit folgt, so ist die Substanz (oder Gott) untheilbar *).

Wenn das Attribut nicht dem Wesen der Substanz als solchem zukäme und dasselbe ausmachte, wie könnte Spinoza sagen, was er so oft wiederholt und was in der That keinerlei Zweideutigkeit zuläßt: die Substanz besteht aus unendlich viel Attributen? Er erklärt Gott als die Substanz, die aus unendlich viel Attributen besteht. Er sagt: „Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit **).“

Wären die Attribute nur solche Beschaffenheiten, die wir nach der Art und Weise unserer Erkenntniß Gott beilegen, die aber Gott selbst nicht in Wahrheit hat, die seinem Wesen nicht an und für sich zukommen, so ist jener Satz Spinoza's unmöglich: „Gott oder alle seine Attribute sind ewig.“ Wie könnte dann Spinoza sagen: Deus sive omnia attributa ejus ***)? Das heißt doch wohl: Gott ist gleich dem Inbegriff aller seiner Attribute, er ist weder mehr noch weniger. Das heißt doch wohl: Gott nach Abzug aller seiner Attribute = nichts. Und was ist Gott nach Abzug aller unserer Betrachtungsweisen? Er ist und bleibt Alles. So wenig ist das Attribut eine bloße Form unserer Erkenntniß. So weit also ist diese Erklärungsweise entfernt von der wahren Meinung Spinoza's. Man kann es nicht schlagender darthun. Und in dem Beweise des eben angeführten Satzes sagt Spinoza geradezu: „unter den Attributen Gottes muß man Alles verstehen, was das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt, d. h. was zur Substanz gehört: eben dieß, sage ich, müssen die

*) Eth. I. Prop. XII. XIII.

**) Ebendaselbst Def. VI. Prop. XI.

***) Ebendaselbst Prop. XIX.

Attribute selbst in sich schließen *)." Spinoza hätte der Ansicht sein sollen, daß die Attribute von Außen der Substanz zukommen und außerhalb des Intellects keine wirkliche Realität haben? Während er doch ausdrücklich sagt: „außerhalb des Intellects giebt es keine andere Realität als Substanzen oder, was dasselbe heißt, deren Attribute und Modi **)."

5. Die Erkenntniß Gottes als Gegenbeweis.

Ich denke, diese Anführungen werden genügen, um zu zeigen, daß die Lehre Spinoza's sowohl ihrer ganzen Verfassung nach als in dem Wortlaut ihrer Sätze jener Auffassung vollkommen widerstreitet, welche die Attribute bloß in den menschlichen Verstand fallen und die Erkenntniß Gottes durch ein Medium stattfinden läßt, das diese Erkenntniß nothwendig trübt, wenn nicht ganz und gar aufhebt. Es ist wahr, daß sich Spinoza bisweilen so ausdrückt: Gott wird unter diesem oder jenem Attribute betrachtet; er ist die Ursache der Modi eines Attributs, sofern er unter eben diesem Attribute betrachtet wird ***). Den bloßen Worten nach könnte es zweifelhaft sein, was hier unter dem Attribute steht: ob die Betrachtung, die von uns ausgeht, oder Gott als Gegenstand der Betrachtung. Aber wie man den Ausdruck auch

---

*) Eth. I. Prop. XIX. Demonstr. Op. II. pg. 55.

**) Ebendaselbst Prop. IV. Demonstr. pg. 37. Diese Stelle hätte Erdmann nicht als Beweis anführen sollen, daß nur die Modi „extra intellectum" existiren. (Vermischte Aufsätze S. 129.) Denn es heißt wörtlich: „nihil ergo extra intellectum datur praeter substantias sive, quod idem est, earum attributa earumque affectiones." Die Stelle Ep. IV. zeugt nicht dagegen, sondern sagt dasselbe.

***) Eth. II. Prop. VI. pg. 81. Prop. VII. Schol.

nimmt, in keinem Fall unterstützt er die Ansicht, daß die Attribute bloße Formen unserer Betrachtung sind. Da sie dem Wesen Gottes nothwendig zukommen und dasselbe ausmachen, so ist es unmöglich, daß wir Gott ohne Attribute betrachten, also ist es nothwendig, daß er in oder unter seinen Attributen gedacht wird. Ist die Betrachtung Gottes unter diesem oder jenem Attribut eine adäquate, so müssen Idee und Object einander vollkommen entsprechen, also das Attribut in dem Wesen Gottes enthalten sein. Wo ist nun in den Werken Spinoza's eine Stelle, wonach Gott, unter seinen Attributen betrachtet, nicht adäquat betrachtet wird?

6. Die Definition Gottes als Gegenbeweis.

Das Attribut ist eine wirkliche Eigenschaft Gottes, im strengen Sinne des Worts eine vollkommene Realität. Dafür zeugt die Definition, die Spinoza von Gott giebt. „Unter Gott verstehe ich das vollkommen unendliche Wesen, das heißt die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt." Wäre das Attribut nicht vollkommene Realität, wäre es im mindesten was die bestrittene Ansicht behauptet, so könnte Spinoza erstens nicht sagen, daß das Attribut ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt*); er könnte zweitens nicht sagen, daß die Substanz aus Attributen besteht,

*) In dem zweiten Briefe an Oldenburg wiederholt Spinoza diese Definition mit folgender Variante: „Deum definio esse ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere." Epist. II. Op. I. pg. 461. Sagt also Spinoza nicht wörtlich, daß jedes Attribut vollkommene Realität ist?

und drittens dürfte das Attribut keine Stelle haben in der Definition Gottes. Wo bliebe diese ganze Definition, die dann in jedem Zuge falsch wäre? Wo bliebe das ganze System?

II.

Die zahllosen Attribute in Gott.

1. Schwierigkeit dieses Begriffs.

Es heißt, die Substanz besteht aus „unendlichen Attributen". Hier treffen wir auf einen zweiten schwierigen Punkt, der gewöhnlich im Dunkel bleibt. Was bedeuten die infinita attributa? Jedes derselben drückt ewige und unendliche Wesenheit aus, also jedes ist seinem Wesen nach unendlich. Unmöglich kann Spinoza gesagt haben: die Substanz besteht aus unendlichen Attributen, deren jedes unendlich ist. Wozu dieser müssige und der Ausdrucksweise Spinoza's fremde Pleonasmus? Offenbar will er mit der ersten Bezeichnung nicht gesagt haben, was er in der zweiten wiederholt. Die zweite bezieht sich auf das Wesen der Attribute, auf ihre Qualität; also bezieht sich die erste nicht auf das Wesen der Attribute, sondern auf deren Zahl; die Unendlichkeit gilt hier nicht von der Qualität, sondern von der Quantität. Wenn es von den Attributen Gottes heißt, daß jedes derselben ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, so sind dieser Attribute offenbar viele. Aber die Zahl der göttlichen Attribute kann nicht begrenzt sein, sonst wäre in dieser Rücksicht das göttliche Wesen selbst begrenzt. Also sind der göttlichen Attribute unendlich viel: die Attribute des unendlichen, durch keine Zahl bestimmbaren Wesens sind nothwendig zahllos. Wir verstehen daher den Ausdruck „infinita attributa" von der numerischen Unendlichkeit und übersetzen ihn durch zahl-

lose Attribute. „Die Substanz besteht aus zahllosen Attributen, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt."

Was bedeuten die zahllosen Attribute? Es giebt keine Stelle, worin Spinoza diesen Ausdruck, den er wiederholt braucht, wirklich erklärt. Er wird in einem Briefe gefragt, wie man sich die zahllosen Attribute zu denken habe? Ob der Sinn sei, daß es so viele Welten gebe als Attribute? Spinoza antwortet, indem er auf eine Stelle der Ethik verweist, nämlich auf das Scholion zum siebenten Lehrsatz im zweiten Theile der Ethik. Und hier heißt es wörtlich: „werden die Dinge als Modi des Denkens betrachtet, so muß man die Ordnung oder den Causalnexus der ganzen Natur bloß durch das Attribut des Denkens erklären; werden sie als Modi der Ausdehnung betrachtet, so ist ebenfalls die Ordnung der ganzen Natur bloß durch das Attribut der Ausdehnung zu erklären, und ebenso denke ich von den anderen Attributen. Darum ist Gott, sofern er aus zahllosen Attributen besteht, in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind; deutlicher kann ich für jetzt die Sache nicht erklären *)." Damit läßt er die Sache im Dunkel, und ich sehe nicht, daß er sie später deutlicher erklärt hat.

2. Erklärung aus dem Gottesbegriff.

Zunächst leuchtet ein, wie Spinoza zu dieser Bestimmung kommt. Sie ist gefordert durch den Begriff der Substanz und den Begriff des Attributs. Ist die Substanz oder Gott das schrankenlose Wesen, so kann die Wesensfülle, die in den Attributen ausgedrückt wird, nicht eingeschränkt werden auf gewisse Beschaffenheiten, außer denen noch andere möglich wären. Die Wesensfülle Gottes will unbegrenzt sein, wie Gott selbst. Das schrankenlose

*) Epist. LXV. Op. I. pg. 671. Ep. LXVI. pg. 674. Eth. II. Prop. VII. Schol. Op. II. pg. 83.

Wesen fordert zahllose Attribute. In der Betrachtung Gottes soll unser Horizont nicht auf einen bestimmten Bezirk eingeschränkt, sondern sogleich ins Unendliche erweitert werden. Dieß geschieht durch die infinita attributa. Jedes Attribut ist eine vollkommene Realität. Daher der Satz: je mehr Realität, um so mehr Attribute*). Also müssen nothwendig dem Inbegriff aller Realitäten unendlich viel Attribute zukommen.

Das Attribut drückt ewige und unendliche Wesenheit aus, jedes in seiner Weise. Diese Weise ist bestimmt; es sind daher auch andere Weisen möglich. Wäre Gott an gewisse Attribute gebunden, so wäre das Gebiet der Möglichkeit in Gott beschränkt, so wäre Gott nicht unendliche Macht, also auch nicht das unendliche Wesen. Es liegt in der Natur des Attributs, welches eine bestimmte Beschaffenheit hat, daß die unendliche Macht unendlich viel Attribute haben muß.

Nun hebt Spinoza im Verlaufe seines Systems in der That immer nur zwei bestimmte Attribute hervor, unter denen er das Wesen Gottes darstellt. Hier droht ihm der Einwurf, daß er Gott durch die Zahl und Art der Attribute beschränkt und damit die Unendlichkeit Gottes verneint habe. Gegen diesen Einwurf schützt ihn von vornherein die Bestimmung der infinita attributa. Er kann erwiedern, daß die zwei bestimmten Attribute eben nur zwei sind aus der zahllosen Wesensfülle Gottes.

Wir haben erklärt, wie Spinoza zu der Bestimmung der zahllosen Attribute kommt, nicht was sie bedeutet. Jedes Attribut drückt unendliche und ewige Wesenheit aus; jedes ist, wie Spinoza in jenem Briefe sagte, in seiner Art unendlich. Zahllose Attribute sind zahllose Unendlichkeiten. Wie ist das möglich?

*) Eth. I. Prop. IX.

3. Die atomistische Auffassung.

Hier befinden wir uns auf einer gefährlichen und, wie es scheint, bodenlosen Stelle des Spinozismus. Unendlich ist die Substanz. Wenn jedes Attribut in seiner Art unendlich ist, wie unterscheiden wir noch das Attribut von der Substanz? Spinoza sagt: „ich verstehe unter Substanz was in sich ist und durch sich begriffen wird.“ Er sagt vom Attribut: „ein jedes Attribut muß durch sich begriffen werden *).“ Wie unterscheiden wir also das Attribut von der Substanz? Wenn aber das Attribut gleichkommt der Substanz, weil es, wie diese, unendlich ist; weil es, wie diese, durch sich begriffen werden muß: so sind verschiedene Attribute verschiedene Substanzen **), und zahllose Attribute zahllose Substanzen. Und nicht bloß die Attribute, die Dinge selbst scheinen in Folge der zahllosen Attribute Substanzen zu werden. In jener einzigen Stelle der Ethik, in welcher Spinoza den Begriff der zahllosen Attribute erläutert haben will, heißt es wörtlich: „sofern Gott in zahllosen Attributen besteht, ist er in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind ***).“ Was in sich ist und durch sich begriffen wird, heißt nach Spinoza Substanz. Wie also unterscheiden wir die Dinge, wie sie in sich sind, von der Substanz? Die Dinge selbst werden in dieser Bestimmung, wie es scheint, zahllose Substanzen.

Die Substanz ist untheilbar; die Substanz ist das Grundwesen der Dinge. Zahllose Substanzen sind demnach eine zahllose Vielheit untheilbarer Grundwesen. Worin unterscheiden sich diese

---

*) Eth. I. Def. III. Prop. X.

**) Einen Schluß dieser Art macht Simon Vries in Epist. XXVI. Op. I. pg. 522.

***) Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis. Eth. II. Prop. VII. Schol.

Substanzen noch von den Atomen? Hier erhebt sich in dem Begriff der infinita attributa ein Widerspruch gegen den Satz, daß die Substanz einzig ist, daß es nur eine Substanz giebt. Sollen zahllose Substanzen gelten, so wird der Begriff der einen Substanz tonlos: er hört auf zu gelten, und die wahre Lehre Spinoza's erscheint als Atomistik, zu der jener Begriff der einen Substanz entweder einen offenbaren und unversöhnlichen Gegensatz oder nur einen müssigen Vorläufer bildet. In der That ist der Versuch gemacht worden, den Spinozismus als Atomenlehre aufzufassen und in diesem Sinne zu erklären*).

4. Die eine Substanz und die zahllosen Attribute.

Indessen steht und fällt die Lehre Spinoza's mit dem Begriff der einen Substanz, der keineswegs eine nur vorläufige, sondern die nachdrücklichste Geltung in dem ganzen System hat. Die Sätze von den zahllosen Attributen sind früher als der Satz, daß es keine Substanz giebt außer Gott. Erst wird gezeigt, unter welchen Bedingungen allein Substanzen verschieden sein können; dann wird gezeigt, daß von diesen Bedingungen keine stattfindet. Die Einheit der Substanz wird bewiesen durch die Unmöglichkeit des Gegentheils d. h. durch die Unmöglichkeit verschiedener Substanzen. Also die Einzigkeit der Substanz wird nicht hingestellt, damit sie später zurücktrete und den zahllosen Substanzen Platz mache; vielmehr wird in der gerade entgegengesetzten Ordnung die Möglichkeit verschiedener Substanzen eingeführt, um sie vollkommen zu widerlegen und dadurch den Satz zu begründen, daß es nur eine Substanz giebt.

---

*) Thomas, Spinoza als Metaphysiker (Königsberg 1840).

Zahllose Attribute sind nicht zahllose Substanzen. Wir müssen den ersten Begriff als spinozistisch bejahen, aber die zahllosen Substanzen als spinozistisch verneinen. Uns gilt als unverbrüchliches Princip der Lehre Spinoza's die eine und einzige Substanz. Was also gelten in der einen Substanz die zahllosen Attribute? Wie kann das göttliche Wesen zahllose Unendlichkeiten in sich vereinigen?

5. Ein mathematisches Beispiel.

Um zunächst nicht die Aufgabe selbst zu lösen, sondern nur erst die Möglichkeit zu bezeichnen, wie sich überhaupt in einem und demselben Wesen zahllose Beschaffenheiten vereinigen können, deren jede in ihrer Art ewig und unendlich ist, so nehme ich ein mathematisches Beispiel. Es sei der Raum, den wir hier zugleich als die Ursache seiner Configurationen betrachten wollen. Der Raum ist einzig und unendlich. Ist er zugleich die Ursache aller seiner Configurationen, so handelt diese Ursache in jeder Figur als ein gestaltendes Vermögen, welches die Natur des Raumes auf eine ganz bestimmte Weise ausdrückt. Es giebt zahllose Figuren. Also giebt es in dem einen und unendlichen Raume zahllose gestaltende Vermögen, deren jedes die ewige Natur des Raumes in seiner Weise darthut. Das Dreieck als einzelne Figur ist vergänglich, aber die in ihm enthaltenen Wahrheiten sind ewig. Diese Wahrheiten gehören nicht diesem oder jenem Dreieck, sondern dem Dreieck als solchem, dem Dreieck als Raumgröße. Sie gehören dem Raum, sofern er das Dreieck bildet, sofern er die Ursache dieser Figur ist, also dem gestaltenden Raumvermögen, das sich im Dreieck ausdrückt. So gehören alle Wahrheiten, die in den Raumfiguren enthalten sind, zur Natur des Raumes: sie sind

Attribute desselben. Alle diese Wahrheiten sind ewig: sie sind ewige Attribute des Raums. Solcher Attribute giebt es unendlich viele, die aber zu dem einen unendlichen Raume gehören, dessen Wesen sie ausmachen. Hier haben wir ein Beispiel zahlloser Ewigkeiten in einem und demselben Wesen.

6. Erklärung der Sache.

Gott ist in der That die Ursache aller Dinge, deren innere Ursache. Diese Ursache handelt in jedem Dinge als wirkende Kraft, die sich auf eine völlig bestimmte Weise äußert. Es giebt zahllose Dinge in der Welt, also giebt es zahllose Kräfte in Gott, denn außer Gott giebt es keine Kraft, überhaupt nichts, das wirkender Natur wäre. Jede Kraft gehört zur wirkenden Natur, also zum Wesen Gottes, sie drückt die wirkende Natur d. h. ewige und unendliche Wesenheit in einer bestimmten Weise aus; jede Kraft ist in ihrer Art unendlich: jede ist ein Attribut Gottes. Die zahllosen Attribute sind daher die zahllosen Kräfte, die sich in dem Wesen Gottes vereinigen, in denen Gott als die innere Ursache aller Dinge nothwendig wirkt, in denen die Wesensfülle Gottes besteht. Daher der Satz: substantia constat infinitis attributis.

Jedes Ding ist eine bestimmte Wirkung, deren Ursache aus dem Causalnexus der Dinge erkannt wird. Jedes Ding ist selbst eine Ursache, aus der bestimmte Wirkungen erfolgen. Es könnte eine solche Ursache nicht sein, wenn nicht die ursächliche oder wirkende Natur auf gewisse Weise in ihm gegenwärtig wäre, wenn es nicht einen Funken göttlicher Kraft in sich trüge. Betrachten wir die Dinge nicht als vorübergehende Wirkungen, sondern in ihrer ewigen Natur, in ihrer wirkenden Kraft, so betrachten wir dieselben, wie sie in sich sind. So sind sie nothwendige Wirkun-

gen, die aus der göttlichen Wesensfülle hervorgehen. Diese ist die Ursache der in den Dingen wirksamen Kräfte d. h. der Dinge, wie sie in sich sind. Die göttliche Wesensfülle aber ist Gott in seinen zahllosen Attributen. Jetzt erleuchtet sich jener spinozistische Satz, der einzige, der die infinita attributa erklärt haben will: „Gott, sofern er in zahllosen Attributen besteht, ist die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind."

Wie Plato auf seinem Standpunkt, unter dem die Ideen oder Urbilder (Endzwecke) der Dinge als das wahrhaft Wirkliche gelten, die eine Idee, welche die vollkommenste ist, die Idee des Guten sich entfalten läßt in einer unendlichen Vielheit von Ideen, so läßt Spinoza auf seinem entgegengesetzten Standpunkte, der die Zwecke verneint und nur die wirkende Ursache als das wahrhaft Seiende anerkennt, die eine Substanz sich entfalten in einer unendlichen Vielheit von Attributen. Wie jenem die eine Gattung in zahllosen Gattungen oder in einer Welt von Ideen besteht, so besteht diesem die eine Substanz in einer Welt von Kräften.

Wie in der Mathematik die zahllosen, ewigen Wahrheiten, die in dem Wesen des Raums gegeben sind, mit dem Begriffe des einen Raums nicht streiten, ebenso wenig streiten in der Lehre Spinoza's die zahllosen Attribute mit dem Begriffe der einen Substanz; im Gegentheil sie erfüllen dieselbe und begreifen den unendlichen Reichthum der Kräfte, woraus die zahllosen Dinge immer mit derselben Nothwendigkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit folgen. Die Attribute setzen die Substanz in Kraft, die sonst nichts wäre als ein starres und unvermögendes Wesen, eine unfruchtbare und leblose Einheit, „die Nacht des Absoluten, in der alle Unterschiede ersterben." Die Substanz athmet in den zahllosen Attributen das unendliche Weltleben.

Diese Attribute sind also nicht Substanzen oder Atome, sondern

sie sind Potenzen oder Kräfte. So allein können wir jene Alternative vermeiden, die in der Erklärung der Attribute entgegengesetzte Richtungen einschlägt: auf der einen Seite wird der Begriff der einen Substanz aufgegeben gegen die Attribute und zersetzt in zahllose Substanzen oder Atome; auf der andern Seite wird der Begriff der Attribute aufgegeben gegen die eine Substanz und die Attribute werden für bloße Erkenntnißformen erklärt, die außerhalb des Verstandes keine Realität haben. Die Alternative heißt: entweder die Substanz oder die Attribute. Die Bejahung der ersten Seite führt zu der formalistischen Ansicht der Attribute, die freilich den zahllosen Attributen gegenüber nicht einmal den Schatten einer Möglichkeit hat; die Bejahung der andern Seite führt zu der atomistischen Ansicht der Substanz. Beide Ansichten widerstreiten dem Sinn und den Worten Spinoza's, dessen Lehre auf dem Satz steht: die Substanz und ihre Attribute. Beide Begriffe hängen in dieser Lehre so genau zusammen, wie Ursache und Kraft.

Wir wollen damit nicht gesagt haben, daß in Betreff der zahllosen Attribute Spinoza's Lehre widerspruchslos sei. Sie trägt einen Widerspruch in sich, der aber tiefer liegt, als da, wo er gesucht wird, und der in seinem letzten Grunde dem ganzen System zur Last fällt. Wir werden diesen Widerspruch selbst hervorheben. Aber Widersprüche auf flacher Hand sind bei einem Denker, wie Spinoza, Unmöglichkeiten, die ihm niemand zumuthen sollte. Wie kann man ihm zumuthen, daß er die Einzigkeit der Substanz bewiesen und zugleich das Dasein zahlloser Substanzen gemeint habe? Wie kann man ihm zumuthen, daß er die Realität der Attribute in so vielen Sätzen bewiesen, in Wahrheit aber die Nichtrealität der Attribute gemeint habe? Um Spinoza's Lehre von einem tieferen Widerspruche zu be-

freien, ist es nicht wohlgethan, ihr die handgreiflichsten Widersprüche schuld zu geben und sie damit zu überhäufen.

Indem wir in den zahllosen Attributen die Wesensfülle Gottes begriffen haben, sagen wir mit Spinoza: „substantia sive Deus, Deus sive natura, Deus sive omnia Dei attributa.“

Fünfzehntes Capitel.

Gott als wirkende Natur. Die bestimmten Attribute.

Deren Gegensatz und Einheit.

I.

Die bestimmten Attribute in Gott.

1. Denken und Ausdehnung.

Jedes Attribut muß durch sich begriffen werden, keines läßt sich aus einem andern herleiten, alle sind demnach von einander vollkommen verschieden. So entsteht hier die Aufgabe, die Attribute zu unterscheiden und eben dadurch näher in ihrer Eigenthümlichkeit zu bestimmen.

Was durch sich begriffen wird, ist ursprünglicher Natur; wir können das Ursprüngliche nicht ableiten, sondern desselben nur unmittelbar gewiß sein. Unmittelbar gewiß aber ist uns nur, was in uns selbst enthalten ist und unser eigenes Wesen ausmacht. Wir können daher von den ursprünglichen Kräften nur diejenigen deutlich erkennen und unterscheiden, die in uns selbst wirken. Welche Kräfte wirken in uns? Sie erhellen aus dem, was wir sind.

Was also sind wir? Wir existiren nicht bloß in körperlicher Form, sondern denken zugleich diese unsere Existenz, wissen zugleich von unserem Dasein: wir sind nicht bloß Körper, sondern zugleich dessen Vorstellung oder Idee. Eben darin besteht der menschliche Geist. So erklärt ihn Spinoza: „was dessen wirkliches Sein ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines einzelnen in Wirklichkeit existirenden Wesens." „Der Gegenstand dieser Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder ein wirklich existirender Modus der Ausdehnung und nichts anderes*)."

Daraus erhellt, aus welchen Attributen unser Wesen folgt oder welche Kräfte ewiger und unendlicher Art in uns wirken: das Vermögen, aus welchem die Ideen, und das, aus welchem die Körper hervorgehen. Jenes nennt Spinoza D e n k e n, dieses A u s d e h n u n g. Also sind Denken und Ausdehnung die beiden Vermögen, die in uns selbst wirken, die uns darum unmittelbar gewiß sind, die wir deßhalb klar und deutlich zu erkennen und zu unterscheiden im Stande sind. Unter den zahllosen Attributen sind diese beiden die einzigen, die uns aus der Natur des menschlichen Geistes unmittelbar einleuchten. Daher kommt es, daß auch Spinoza eigentlich nur von diesen beiden Attributen redet.

Denken und Ausdehnung sind mithin Attribute Gottes. So lauten die beiden ersten Lehrsätze im zweiten Theile der Ethik: „das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Wesen." „Die Ausdehnung ist ein Attribut Goltes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen**)."

Diese beiden Attribute sind als solche vollkommen verschieden, denn jedes kann nur aus sich selbst begriffen werden. Sie sind als

---

*) Eth. II. Prop. XI. XIII. Op. II. pg. 86, 88.
**) Eth. II. Prop. I. II.

Attribute Gottes in einem und demselben Wesen vereinigt und gehören auf gleiche Weise zu derselben einen Substanz. Wir haben beides zu erwägen: den Gegensatz der Attribute und die Einheit der Substanz. In einer gewissen Rücksicht sind Denken und Ausdehnung vollkommen verschieden; in einer gewissen Rücksicht sind sie vollkommen identisch. Wie verhält es sich mit diesem Unterschied? Wie verhält es sich mit dieser Identität?

2. Der Gegensatz der beiden Attribute.

(Die formalistische Erklärung.)

Wir müssen hier noch einmal zurückkommen auf die formalistische Ansicht, die sich ganz besonders auf die beiden bestimmten Attribute bezieht und ihren mächtigsten Stützpunkt gerade an der Stelle findet, wo es sich um den Unterschied und die Identität dieser Attribute handelt. Die Attribute sind in der Substanz oder in Gott identisch. Also sind sie in Gott nicht unterschieden. Mithin fällt ihr Unterschied bloß in den menschlichen Verstand. Nun aber müssen Attribute vollkommen verschieden sein; nicht unterschiedene Attribute sind so gut als gar keine: also fallen mit ihrem Unterschied die Attribute selbst bloß in den menschlichen Verstand, und so erhebt die formalistische Ansicht ihr Recht auf Grund der Identiät der Attribute.

Es ist unser Verstand, der Gott die beiden Attribute zuschreibt. Es ist unser Verstand, in dessen Natur es liegt, unter diesen beiden Formen das Wesen der Dinge zu betrachten. Denken und Ausdehnung sind, wie namentlich Erdmann sich auszudrücken liebt, gleichsam die beiden verschiedenartig gefärbten Brillengläser, das blaue und gelbe, durch welche der menschliche Verstand genöthigt ist Alles zu sehen. Durch das blaue Glas erscheint Alles

blau, durch das gelbe Alles gelb. Betrachten wir Gott unter dem Attribute des Denkens, so erscheint er als denkendes Wesen; betrachten wir ihn unter dem Attribute der Ausdehnung, so erscheint er als ausgedehntes. Unter dem ersten Attribute betrachtet, erscheinen die Dinge als Seelen oder Geister, unter dem andern dagegen als Körper. Nun ist unsere Betrachtungsweise an beide Attribute gebunden. Daher erscheint uns Gott zugleich als denkend und ausgedehnt, und die Dinge zugleich als Geister und Körper. Ziehen wir unsere Betrachtungsweise ab, so sind sie in Wahrheit keines von beiden.

Spinoza selbst hat dieser Erklärungsweise in einem seiner Aussprüche, der, so viel ich sehe, vereinzelt dasteht, einen gewissen Vorschub geleistet. Simon Vries nämlich hatte ihn gefragt, wie es sich mit der Verschiedenheit der Attribute in Rücksicht der Substanz verhalte? Ob man nicht schließen dürfe, daß verschiedene Attribute verschiedene Substanzen seien? Ob nicht die Verschiedenheit der Attribute die Einheit und Einzigkeit der Substanz aufhebe? Es ist die Frage, um die es sich hier handelt. Spinoza sucht in seiner Antwort dem Schüler die Sache (nicht eben gründlich zu erklären, als vielmehr) durch leichte Beispiele faßlich und plausibel zu machen. Es könne recht wohl von einem und demselben Wesen verschiedene Bezeichnungen, verschiedene Vorstellungsweisen geben. So verstehe man unter den beiden verschiedenen Namen Israel und Jacob denselben Mann, nämlich den dritten der jüdischen Erzväter; so heiße dasselbe Object, das alle Lichtstrahlen ohne jede Veränderung zurückwirft, sowohl eben als weiß, und weiß in Rücksicht auf das menschliche Auge, das eine solche Fläche betrachtet. Dieser optische Vergleich ist wohl die Veranlassung zu den „gelben und blauen Brillengläsern" gewesen.

Die Stelle in der Antwort Spinoza's heißt wörtlich: „unter

Substanz verstehe ich, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht den eines anderen Dinges in sich schließt. Dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur daß Attribut in Rücksicht auf den Verstand gilt, welcher der Substanz eine bestimmte Beschaffenheit beilegt. Diese Erklärung, meine ich, sagt deutlich genug, was ich unter Substanz oder Attribut verstanden wissen will. Doch Du willst, obwohl es nicht nöthig ist, ein Beispiel haben, wie eine und dieselbe Sache mit zwei verschiedenen Namen bezeichnet werden könne. Um nicht sparsam zu erscheinen, will ich Dir zwei geben. Unter Israel versteht jedermann den dritten Patriarchen, ebenso unter Jacob, welcher Name ihm beigelegt wurde, weil er die Ferse seines Bruders ergriffen hatte. Ein zweites Beispiel: unter eben verstehe ich ein Object, das alle Lichtstrahlen ohne jede Veränderung zurückwirft; dasselbe verstehe ich unter weiß, nur daß die Bezeichnung weiß in Rücksicht auf den Menschen gilt, der jenes ebene Object betrachtet u. s. f. *)."

Ich gestehe, daß ich dieser ganzen Stelle, auf die man sich häufig berufen hat, kein großes Gewicht zuschreiben kann. Eine beiläufige, gelegentliche Erläuterung kann nicht in die Schranken treten mit den ausdrücklichen, bewiesenen Sätzen des Systems; noch dazu eine briefliche Aeußerung, die vereinzelt dasteht, gegenüber so vielen Sätzen der Ethik; und eine briefliche Erklärung, die noch dazu einem S ch ü l e r gegeben ist, den Spinoza offenbar sehr exoterisch behandelt. Denn die Beispiele, die er ihm bietet, sind ganz im Ton und in der Art einer ersten Unterweisung gehalten, die ihren Gegenstand zunächst nur von Außen zeigen und faßlich machen will. Man wird doch nicht im Ernste meinen, daß sich die beiden Attribute Denken und Ausdehnung zu Gott ähnlich verhalten

*) Epist. XXVII. (an Simon Vries). Op. I. pg. 524, 25.

sollen, wie die beiden Namen Jacob und Israel zum dritten Patriarchen. Und das zweite Beispiel von der Fläche, die in einer Rücksicht eben, in einer andern weiß genannt wird, behandelt Spinoza selbst auf gleichem Fuß mit dem ersten. Was sind das für Beispiele, in denen der Gott Spinoza's erst mit einem jüdischen Erzvater, dann mit der Oberfläche eines Körpers verglichen wird!

Es bleibt mithin von der ganzen Briefstelle nur die allgemeine Erklärung bemerkenswerth, worin Spinoza sagt: „ich verstehe unter Attribut dasselbe als unter Substanz, nur daß sich das Attribut auf den Verstand bezieht, der eine solche bestimmte Beschaffenheit der Substanz beilegt *). Offenbar will Spinoza in dieser Erklärung die wörtliche Bedeutung des Attributs dem Schüler nahe legen: darum bezieht er das Attribut auf den „intellectus tribuens". Attribut ist eine Beschaffenheit, die der Substanz beigelegt (tribuirt) wird, wie das Prädicat dem Subject im grammatischen Satz, im logischen Urtheil. Dieses Urtheil macht der Verstand; er macht darum nicht auch die Beschaffenheit des Dinges. Das Attribut verhält sich zur Substanz, wie das Prädicat zum Subject. Das Urtheil, in welchem das Attribut von der Substanz ausgesagt wird, macht der Verstand. Weiter sagt Spinoza nichts. Der Ausdruck „intellectus tribuens" bedeutet also gar nicht, daß das Attribut seinem Inhalt nach bloß in den Verstand fällt. Sonst müßte dasselbe von allen Prädicaten gelten. Und wenn es von der Substanz heißt: „per se est et per se concipitur," so sind diese Bestimmungen auch Prädicate, welche der Verstand von der Substanz aussagt.

---

*) Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Ep. XXVII. Op. I. pg. 524.

So hat die formalistische Ansicht kein Recht, aus dieser Stelle einen ihr willkommenen Beweisgrund zu schöpfen. Man könnte im günstigsten Fall sagen, daß diese Briefstelle nicht gegen sie zeugt, wie es der Fall war mit allen jenen Sätzen der Ethik, die wir früher angeführt haben. In der That aber hat sie nicht einmal diesen günstigen Fall. Will man die Stelle etwas genauer lesen, so wird man sehen, daß sie jener formalistischen Ansicht vollkommen widerstreitet. Sie bezieht das Attribut auf den Verstand, der eine solche bestimmte Beschaffenheit (certam talem naturam) der Substanz beilegt. Muß man nicht fragen: was für eine Beschaffenheit? was für eine Natur? Offenbar muß diese Beschaffenheit (der Inhalt des Attributs) vorher erklärt worden sein, sonst könnte Spinoza nimmermehr sagen: „talem naturam". Nun heißt die Stelle: „unter Substanz verstehe ich, was in sich ist und durch sich begriffen wird; dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur daß dieses in Rücksicht auf den Verstand gilt, der eine gewisse Beschaffenheit dieser Art der Substanz beilegt." Das ist also offenbar eine Beschaffenheit von der Art der Substanz d. h. eine Beschaffenheit, welche durch sich ist und durch sich begriffen wird. Wenn nun unzweideutig gesagt wird, daß der Verstand eine Beschaffenheit, welche durch sich ist und durch sich begriffen wird, also eine ewige und unendliche Beschaffenheit, der Substanz beilegt, so ist doch unwidersprechlich klar, daß es der Verstand nicht ist und nicht sein kann, der eine solche Beschaffenheit macht, oder aus dem allein sich eine solche Beschaffenheit erklärt. Wenn das Attribut bloß aus dem Verstande begriffen werden sollte, so könnte es nicht durch sich begriffen werden, wäre also kein Attribut mehr.

Aus dem „intellectus tribuens" folgt demnach für die for-

malistische Ansicht nichts. Aus dem, was der Verstand tribuirt, nämlich „certam talem naturam", folgt ihr Gegentheil.

Und abgesehen von der Lehre und den Sätzen Spinoza's, deren sie keinen mehr für sich aufbringen kann, trägt die formalistische Ansicht den Widerspruch und die Unmöglichkeit in sich selbst. Sie bietet eine Vorstellung, die sich nicht vollziehen läßt. Wie soll ich mir vorstellen, daß Denken und Ausdehnung die Formen unseres Verstandes sind, unter denen wir Alles betrachten? Der Verstand betrachtet d. h. er denkt. Er denkt unter der Form des Denkens? Was soll das heißen? Er denkt unter der Form der Ausdehnung? Dann wäre die Ausdehnung eine Denkform. Dann müßte die Ausdehnung aus dem Verstande, also aus dem Denken begriffen werden können, was mit der Lehre Spinoza's aufs äußerste streitet. Je mehr ich mir die formalistische Ansicht deutlich zu machen suche, um so mehr verwirrt sie sich vor meinen Augen. Das Denken verhält sich zu dem Verstande ganz anders als die Ausdehnung. Wie sollen beide die Formen sein, unter denen der Verstand die Dinge betrachtet? Das Bild mit den Gläsern macht die Sache nicht klarer. Das Denken verhält sich zu dem Verstande doch wahrlich nicht, wie ein Brillenglas zum Auge. Das sind Gleichnisse ohne Vergleichungspunkt d. h. solche, die man besser nicht macht. Lassen wir also die Brillengläser bei dem Optikus Spinoza und verschonen wir damit den Philosophen und die Attribute seiner Substanz.

Als Attribute sind Denken und Ausdehnung ewige und unendliche Vermögen, die von einander vollkommen unabhängig sind und von sich aus nichts mit einander gemein haben. Weder kann das Denken jemals aus der Ausdehnung noch umgekehrt die Ausdehnung aus dem Denken begriffen werden. Sie berühren sich nie; sie wirken nie auf einander ein. Was im Denken geschieht,

ist nur denkender, und was in der Ausdehnung geschieht, ist nur ausgedehnter Natur *). So gilt der Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung bei Spinoza, wie er bei Descartes gegolten hatte. Aber bei Descartes waren Denken und Ausdehnung die Attribute entgegengesetzter Substanzen; bei Spinoza sind sie entgegengesetzte Attribute derselben einen Substanz. So sind hier die beiden Attribute in Rücksicht auf einander entgegengesetzt und ohne jede Gemeinschaft, aber in Rücksicht auf die Substanz *identisch*.

3. Die Identität der beiden Attribute.

Durch den Begriff dieser Identität unterscheidet sich die Lehre Spinoza's von der Schule Descartes', die den Gegensatz von Denken und Ausdehnung nicht zu überwinden vermochte. Die beiden Attribute sind nicht bloß verschiedene Namen desselben Vermögens, sondern sie sind in der That verschiedene Grundvermögen, deren keines aus dem andern folgt. Aber aus der Grundverschiedenheit der beiden Attribute folgt kein Gegensatz der Substanzen.

Wenn in den Vermögen der Substanz keinerlei Verschiedenheit stattfände, so wäre es nicht möglich, aus dem Wesen der Substanz die verschiedene Natur der Dinge zu erklären. Wenn aber die Substanzen selbst verschieden wären, so wäre damit die Einheit der Welt, die Ordnung der Dinge, die Möglichkeit der Erkenntniß aufgehoben. Es handelt sich daher um die verschiedenen Attribute in der einen Substanz. Die Substanz wird begriffen als die innere Ursache aller Dinge, Denken und Ausdehnung als deren ewig zusammengehörige und zusammenwirkende Grundkräfte.

---

*) Eth. II. Prop. V. VI.

Keine wirkt auf die andere, keine kann aus der anderen abgeleitet werden, sie sind als Attribute in ihrer Wirkungsweise vollkommen von einander unabhängig. Aber als Attribute derselben einen Substanz wirken sie vereinigt, also die Ausdehnung nie ohne das Denken und dieses nie ohne jene. Es giebt darum keine Ausdehnung, die abgesondert von der denkenden Natur eine Körperwelt für sich ausmacht, und es giebt ebenso wenig ein Denken, das abgesondert von der materiellen Natur eine Ideenwelt oder ein Seelenreich für sich bildet; sondern wo Ausdehnung ist, da ist auch Denken und umgekehrt; wo Seele ist, da ist auch Körper; wo Geist ist, da ist auch Materie und die Geister sind nie ohne die Gesellschaft der Körper. Die beiden Attribute begründen sich nicht wechselseitig, sie stehen in keiner Art der Gemeinschaft, die durch gegenseitige Einwirkung stattfände, aber sie wirken in jeder Erscheinung zusammen, nicht durch Zufall, sondern nach einer ewigen und göttlichen Nothwendigkeit. Jedes Ding ist eine Folge zugleich des Denkens und der Ausdehnung, also zugleich gedachtes und ausgedehntes Dasein, zugleich Idee (Seele) und Körper.

Aus dem Wesen der einen Substanz folgt die Ordnung der Dinge, die nicht anders sein kann als sie ist. Sie folgt zugleich aus der unendlichen Macht des Denkens und aus der unendlichen Macht der Ausdehnung. Also wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung. Diese Ordnung ist der Causalnexus. Nach derselben Causalordnung erfolgen die Modificationen des Denkens, nach derselben die der Ausdehnung. Die Modi des Denkens sind die Ideen, die der Ausdehnung die Körper (oder Dinge im engeren Sinn). Daher ist die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen vollkommen derselbe als die Ordnung und der Zusammenhang der

Dinge (Körper) *). Eben darin besteht die Identität von Denken und Ausdehnung. Und wie beide Attribute in dem Wesen Gottes vereinigt d. h. ewig identisch sind, so ist die denkende Natur niemals gewesen ohne die ausgedehnte, so sind von Ewigkeit her die Körper gedacht und die Ideen verkörpert worden.

Gott mit seinen Attributen ist die Natur in ihren ewigen Vermögen: die wirkende Natur. „Unter der wirkenden Natur," sagt Spinoza, „verstehen wir, was in sich ist und durch sich begriffen wird oder solche Attribute der Substanz, die ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. i. Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird **)."

II.

Die zahllosen und bestimmten Attribute.

1. Widerspruch.

Die beiden bestimmten Attribute des Denkens und der Ausdehnung sind in dem Wesen Gottes vereinigt und wirken daher zusammen in jeder Erscheinung. Gilt nicht dasselbe auch von den zahllosen Attributen, daß sie in der einen Substanz alle vereinigt sind? Werden sie darum nicht auch in allen Dingen zusammenwirken müssen, also auch im Menschen? Wenn nun der Mensch die Vermögen, die in ihm wirken, zu erkennen und zu unterscheiden vermag, so muß er alle Attribute klar und deutlich einsehen können, und es ist kein Grund, warum er sich mit jenen beiden begnügt. Besteht die Substanz in zahllosen Attributen, so sind auch alle

*) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Eth. II. Prop. VII. Vgl. damit Capitel XVII. Nr. II. 3.

**) Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

erkennbar, und es läßt sich nicht rechtfertigen, warum nur zwei in der That erkannt werden.

Wenn im Menschen keine anderen Vermögen wirksam sind als Denken und Ausdehnung, so können auch in der Substanz keine anderen Kräfte vereinigt sein, so sind diese beiden Attribute die einzigen, und jene zahllosen Attribute, von denen geredet wird, müssen unter jenen beiden begriffen oder in ihnen enthalten sein. Dann aber werden sie nicht mehr jedes aus sich begriffen; dann also sind sie nicht mehr im Sinne Spinoza's Attribute, deren Erklärung heißt: „per se concipi debent."

So ergiebt sich folgender Widerspruch, der sich an dieser Stelle zusammenzieht. Entweder begreift die Fülle der zahllosen Attribute Denken und Ausdehnung in sich und diese sind Attribute unter anderen, oder Denken und Ausdehnung begreifen unter und in sich die zahllosen Attribute. Im ersten Fall darf die Unterscheidung der Attribute nicht bei zweien stehen bleiben; im andern Fall sind die zahllosen Attribute nicht mehr im genauen Verstande Attribute. Nun sind Denken und Ausdehnung in Wahrheit die einzigen, im menschlichen Dasein wirksamen Attribute, also sind sie die einzigen überhaupt, denn gäbe es mehr, so müßten sie alle in allen Dingen, also auch im Menschen zusammenwirken. Entweder also sind die Attribute der Substanz nicht zahllos oder die zahllosen Vermögen derselben sind nicht Attribute. Welche Seite wir auch ergreifen, so kommen wir in Conflict mit den Sätzen Spinoza's. Wie löst sich dieser Widerspruch?

2. Erklärung des Widerspruchs.

Spinoza behauptet in der Substanz zahllose und im Menschen bestimmte Attribute, d. h. die Substanz begreift nach ihm in

jedem Sinne mehr in sich als der Mensch: sie ist die ewige Ursache aller Dinge; der Mensch ist ein Ding unter Dingen, eine vorübergehende, einzelne Wirkung. Der Abstand zwischen beiden ist in dieser Betrachtungsweise so groß, daß Spinoza unmöglich in der Schranke des menschlichen Wesens alle die Vermögen vereinigt denken kann, die in der schrankenlosen Substanz wirken. Ihm ist der Mensch nicht mehr Substanz, wie bei Descartes, sondern Modus. In diesem Modus wirken zwei Vermögen, nicht mehr; denn aus Denken und Ausdehnung erklärt sich das ganze menschliche Dasein. Daß nun in einem einzelnen endlichen Wesen zwei Vermögen wirken, ist für Spinoza schon Grund genug, um zu erklären, daß es in dem unendlichen, allumfassenden Wesen nicht bloß zwei Vermögen giebt, sondern zahllose. Daß die Substanz mehr ist als der Modus, diese Grundanschauung ist im Geiste Spinoza's weit mächtiger als jenes Identitätsprincip, wonach alle Attribute nothwendig zusammenwirken und darum in jedem Dinge vorhanden sein müssen. Einen ähnlichen Widerspruch werden wir später in der leibnitzischen Lehre finden, die aus dem Wesen Gottes die Möglichkeit zahlloser Welten erklärt, während der Begriff der Monade in der That nur die Möglichkeit einer Welt zuläßt.

Wenn Spinoza Denken und Ausdehnung, diese beiden Attribute im Menschen, für die alleinigen Attribute Gottes erklärt hätte, so wäre ihm der Mensch eine beschränkte Substanz gewesen, und er hätte dann in seinen Begriffen entweder zu Descartes zurückgehen oder bis zu Leibnitz fortschreiten müssen.

Aber mußte Spinoza nicht folgenden Schluß machen: wenn die Substanz aus zahllosen Attributen besteht, von denen der menschliche Verstand nur zwei erkennt, so erkennt der menschliche Verstand die Substanz nicht ganz, so hat er keine adäquate Vor-

stellung derselben, so ist er unfähig zu einer wahren Erkenntniß der Dinge? Zu einem Schluß dieser Art hätte Spinoza freilich kommen müssen, wenn er in erster Instanz den menschlichen Verstand untersucht und von diesem Gesichtspunkt aus die Erkennbarkeit der Dinge festgestellt hätte. Dann aber wäre er ein kritischer Philosoph in der Weise Kant's und nicht das vollkommenste Beispiel eines dogmatischen gewesen. Dann würde er von dem Wesen des Menschen einen ganz anderen Begriff gehabt und noch mehr darin entdeckt haben, als nur eine beschränkte Substanz, geschweige denn einen Modus.

So erklärt sich jener Widerspruch der zahllosen und bestimmten Attribute aus dem Verhältniß zwischen Substanz und Modus, aus dem Begriffe des Modus, unter dem Spinoza diesen Begriff des Menschen zu denken genöthigt ist. Hätte Spinoza den Widerspruch nicht begangen und das Wesen des Menschen nicht als Modus gedacht, so wäre er nicht Spinoza gewesen, sondern entweder Descartes oder Leibnitz oder Kant. Hätte Spinoza diesen Widerspruch eingesehen, so würde er sich demselben nicht ausgesetzt haben. Es ist einer jener inneren und tiefliegenden Widersprüche, die das System vermöge seines ganzen Charakters in sich trägt, und die dem Philosophen selbst eben darum verborgen bleiben, weil sein Nachdenken ohne Rest in dieses System aufgeht.

Anhang.

Ich gebe die Summe der bisherigen Untersuchungen in folgendem, übersichtlich zusammengefaßten Schema:

Substantia = Deus = natura = omnia Dei attributa

Natura naturans

Cogitatio	Extensio
(Deus = res cogitans)	(Deus = res extensa)
Cogitatio infinita = infinita cogitandi potentia.	Extensio infinita = quantitas infinita.

Sechszehntes Capitel.

Die Modi Gottes oder die bewirkte Natur.

Die unendlichen und endlichen Modi.
Substanz und Modi.
Das Verhältniß der beiden Naturen.
Gott und Welt.

I.
Der Begriff des Modus.

1. Das endliche Wesen.

Der erste Grundbegriff der Lehre Spinoza's ist die Substanz als das ursprüngliche und darum unendliche Wesen; der zweite ist das Attribut oder die Wesensbeschaffenheit der Substanz als das unendliche Vermögen. Die Substanz mit ihren Attributen oder Gott in der unendlichen Fülle seiner Vermögen ist die wirkende Natur. Zu diesen beiden Grundbegriffen der Substanz und des Attributs bildet den dritten der des Modus; der Begriff des ursprünglichen Wesens fordert den des abgeleiteten, der Begriff der Ursache fordert den der Wirkung, der Begriff des unendlichen Wesens den des endlichen.

Spinoza erklärt die Ursache seiner selbst als das Wesen, das durch sich existirt, darum die Existenz in sich schließt und deßhalb schlechterdings nothwendig existirt. Er erklärt die Substanz als das Wesen, welches durch sich ist und durch sich begriffen werden muß. Aus beiden Erklärungen folgt, daß die Substanz Ursache ihrer selbst ist, also ursprünglich, nicht bedingt, also auch nicht begrenzt durch Anderes, darum nothwendig unendlich.

Dem Begriff des ursprünglichen oder unendlichen Wesens steht gegenüber der des endlichen. Dem Begriff der Substanz, die durch sich ist und durch sich begriffen wird, steht gegenüber das Wesen, das durch Anderes ist und durch Anderes begriffen wird. Nun erklärt Spinoza das endliche Wesen als ein solches, das durch ein anderes Wesen seinesgleichen begrenzt werden kann. Was durch Anderes ist und durch Anderes begriffen wird, nennt er Modus. Aus beiden Erklärungen folgt, daß jedes endliche Wesen Modus und der Modus seinem Begriff nach endlicher Natur ist*).

Außer der Substanz ist nichts; also können auch die Modi nur in der Substanz sein und gedacht werden. Nun ist die Substanz das Wesen, welches allen Dingen zu Grunde liegt. Mithin müssen alle Dinge in Rücksicht auf die Substanz gedacht werden als deren Beschaffenheiten: entweder als die unendlichen und ewigen oder als die endlichen und wandelbaren. Was nicht Substanz ist, das ist entweder deren Attribut oder Modus. Alle endlichen Wesen sind Modi, alle Modi sind (endliche und wandelbare) Beschaffenheiten der Substanz d. h. Modi Gottes. Die endliche Beschaffenheit kann nichts anderes sein als ein bestimmter Ausdruck, eine begrenzte Form der unendlichen. Daher können die Modi nur in den Attributen sein und begriffen werden als deren bestimmter Ausdruck,

*) Eth. I. Def. II. Def. V.

als deren begrenzte Form. Alle endlichen Dinge sind daher Modi der Attribute Gottes. Die Substanz kann nicht ohne ihre Attribute, aber sie kann ohne ihre Modi gedacht werden, und nur ohne die Modi wird sie wahrhaft gedacht. So kann keine bestimmte Figur ohne den Raum gedacht werden, denn sie ist nur im Raum möglich. Wohl aber kann man den Raum ohne jede bestimmte Figur vorstellen. Ja man muß ihn ohne bestimmte Figur vorstellen, wenn man den wahrhaften Begriff des Raums haben will, nämlich den Begriff der unbegrenzten oder unendlichen Größe. Wie sich die einzelnen Figuren zum Raum verhalten, ähnlich verhalten sich die Modi zur Substanz. Sie sind Beschaffenheiten, die der Substanz nicht nothwendig zukommen. In dieser Rücksicht nennt sie Spinoza Modificationen oder Accidenzen*). Betrachten wir die Substanz als das Substrat oder den Träger dieser Beschaffenheiten, so sind die letzteren deren wandelbare Formen und sie verhalten sich zur Substanz, wie nach der aristotelischen Unterscheidung der Grundbegriffe (Kategorien) die πάθη zur οὐσία. In dieser Rücksicht nennt Spinoza die Modi Affectionen der Substanz**). Was die Attribute als unendliche und ewige Vermögen sind, das sind die Modi nur in einer gewissen und bestimmten Weise. Daher pflegt sie Spinoza als „certi et determinati" zu bezeichnen. Jeder Modus ist in seinem Dasein von außen bestimmt. Was er ist, ist er vermöge dieser äußeren Determination. Daher ist er vollkommen unfrei und bedingt; er steht durchgängig unter dem Zwange der äußeren Nothwendigkeit; er ist nicht „res libera", sondern „res necessaria vel potius coacta". Was aber in seinem Dasein ganz und gar von äußeren Bedingungen

*) Epist. IV (an Oldenburg).

**) Ebendaselbst.

abhängt, das existirt bedingungsweise, also nicht unter jeder Bedingung, sondern nur unter gewissen gegebenen Bedingungen, das kann daher begriffen werden auch als nicht existirend, das ist daher nicht schlechterdings nothwendig, sondern zufällig. Daher bezeichnet Spinoza die Modi als „contingentia“ *). Die Modi können ohne Gott weder sein noch begriffen werden; sie sind also nur durch Gott. Nun ist Gott die innere Ursache aller Dinge, er ist deren alleinige wahrhafte Ursache. Also müssen die Modi begriffen werden als verursacht: sie sind durchgängig Wirkungen. In dieser Rücksicht nennt sie Spinoza „causati“.

Aus dem klar und deutlich gedachten Begriffe des Endlichen ergiebt sich die gesammte Lehre vom Modus. Der Modus ist endlich, jedes endliche Wesen ist begrenzt durch ein anderes Wesen, welches ebenfalls endlich, also ebenfalls von Außen begrenzt ist, und so fort ins Endlose. So kann kein endliches Wesen ohne Grenze (d. h. ohne ein anderes endliches Wesen, wodurch es begrenzt ist) sein und gedacht werden. Da nun dieser Zusammenhang sich durch alle endlichen Wesen erstreckt, also ins Endlose fortsetzt, so leuchtet ein, daß das einzelne endliche Ding nur möglich ist in dem endlosen Zusammenhang aller endlichen Dinge.

2. Die unendlichen und endlichen Modi.

Hieraus ergiebt sich ein bedeutsamer Unterschied in dem Begriffe des Modus. Das endliche Wesen kann nur begriffen werden als durchgängig begrenzt und bestimmt von Außen. So ist es das einzelne, endliche Ding. Da nun jedes einzelne Ding im Zusammenhang aller endlichen Dinge steht und der Begriff der End-

---

*) Eth. I. Prop. XXXI. Coroll.

lichkeit diesen Zusammenhang fordert, so muß der Modus begriffen werden 1) als der Zusammenhang aller endlichen Dinge 2) als das einzelne, endliche Ding.

Das einzelne Ding ist begrenzt und bedingt von Außen; es existirt nur innerhalb seiner Grenze und nur unter äußeren Bedingungen: sein Dasein ist darum endlich und zufällig. Dagegen der Zusammenhang aller endlichen Dinge ist endlos, also nicht von Außen begrenzt, also unendlich und nothwendig.

Wir unterscheiden demnach im Begriffe des Modus die unendlichen und nothwendigen Modificationen von den endlichen und zufälligen. Spinoza selbst trifft diesen Unterschied, den seine Definitionen der Endlichkeit und des Modus fordern, und redet in mehreren Sätzen der Ethik von unendlichen und nothwendigen Modificationen*). Auf den ersten Blick kann es befremdlich und ungereimt erscheinen, daß der Modus, der durch die entgegengesetzten Prädicate erklärt wird, als Substanz und Attribut, in gewissen Fällen mit denselben Prädicaten bezeichnet wird, die der Substanz und dem Attribut zukommen. Wie kann ein Wesen, das durch Anderes ist und durch Anderes begriffen wird, in irgend einer Rücksicht nothwendig und unendlich sein? Diese Frage ist schon den Zeitgenossen Spinoza's aufgefallen und sie hat für einen schwierigen Punkt der Lehre gegolten.

Indessen jeder Schein eines Widerspruchs und selbst jede Schwierigkeit verschwindet, sobald man sich den Begriff der Endlichkeit klar macht; denn man sieht leicht, daß der Zusammenhang aller endlichen Dinge zu diesem Begriffe gehört, daß Spinoza diesen Zusammenhang selbst als Modus denken mußte, daß dieser

---

*) Zu vgl. Eth. I. Prop. XXI. XXII. XIII. Dem. XXVIII. Schol. Eth. I. App.

Modus im Unterschiede von den einzelnen Dingen weder endlich noch zufällig ist, sondern unendlich und nothwendig, und daß Spinoza unter den unendlichen und nothwendigen Modificationen in der That nichts Anderes gedacht hat, als eben jenen endlosen Zusammenhang aller endlichen Dinge d. h. den Inbegriff aller Modi.

3. Die Beispiele der unendlichen Modi.

Die Attribute der Substanz oder die ewigen Vermögen der wirkenden Natur sind Denken und Ausdehnung. Die Modi des Denkens sind die Ideen, die Modi der Ausdehnung sind die Körper, die Modi (der Attribute) der Substanz überhaupt die einzelnen Dinge (res particulares). Der Inbegriff aller Ideen ist der vollkommen unendliche Verstand; der Inbegriff oder Zusammenhang alles körperlichen Daseins ist Bewegung und Ruhe; der Inbegriff aller einzelnen Dinge überhaupt ist das Weltganze, das im Wechsel der einzelnen Erscheinungen stets dasselbe bleibt. Sind nun die einzelnen Ideen Modi des Denkens, so ist auch der Inbegriff aller einzelnen Ideen oder der unendliche Verstand ein Modus des Denkens. Dasselbe gilt von der Bewegung und Ruhe der Körperwelt in Rücksicht der Ausdehnung, von dem Weltganzen in Rücksicht der Attribute (oder der Substanz) überhaupt. Die Ideenwelt, die Körperwelt, das Weltganze sind Modi, weil die Ideen, die Körper, die Dinge Modi sind. Aber sie sind nicht in demselben Sinn Modi als diese. Gäbe es keine Ideenwelt, so wäre das Denken eine Kraft ohne Aeußerung d. h. keine Kraft, kein Attribut der Substanz; so wäre die Substanz Ursache ohne Kraft d. h. keine Ursache, also auch nicht mehr Substanz. Dasselbe gilt von der Körperwelt (Bewegung und Ruhe) in Rücksicht

der Ausdehnung, von dem Weltganzen in Rücksicht der Attribute überhaupt. Gäbe es also diese Modi nicht, so wäre damit auch der Begriff der Substanz außer Kraft; darum sind diese Modi unendlich und nothwendig und müssen es sein.

Spinoza wird von einem seiner Freunde brieflich gefragt, was unter den unendlichen und nothwendigen Modificationen zu verstehen sei; er antwortet: „die Beispiele, die Du verlangst, sind erstens im Denken der vollkommen unendliche Verstand, in der Ausdehnung dagegen Bewegung und Ruhe; zweitens die Form des Weltganzen, die bei dem unendlichen Wechsel der Dinge dennoch immer dieselbe bleibt*)."

4. Die Sätze der Ethik.

Hieraus erklären sich die Sätze der Ethik, welche die unendlichen Modificationen betreffen. Was aus dem Wesen der Substanz (Gottes) begriffen wird als ewige Folge, das ist in seinem Dasein nothwendig und unendlich. Das Wesen der Substanz besteht in den Attributen. Was also aus der Natur eines Attributs nothwendig folgt, ist in seinem Dasein nothwendig und unendlich. Aus der Natur jedes Attributs folgt der Inbegriff aller seiner Modi. Daher sind die Modi in diesem Sinne nothwendig und unendlich. Und ebenso ist Alles, was aus dem Zusammenhange aller Modi als ewige Folge begriffen wird, nothwendig und unendlich. Mithin ist jedes unendliche und nothwendige Dasein (aber auch nur

*) Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem. Ep. LXXI. Op. I. pg. 675.

dieses) eine unmittelbare Folge entweder aus der Natur eines Attributs oder aus dem Inbegriff aller seiner Modi. Aus demselben Grunde ist das endliche Dasein nie eine unmittelbare Folge des unendlichen. Das einzelne Ding ist nie die unmittelbare Wirkung weder der Substanz noch eines Attributs noch der unendlichen Modificationen, sondern es ist die Wirkung eines anderen einzelnen Dinges, welches seine Ursache ebenfalls in einem andern einzelnen Dinge hat.

Daher die folgenden Sätze der Ethik. „Was aus der vollkommenen Natur eines göttlichen Attributs folgt, das mußte von jeher als unendliches Dasein existiren, oder es ist kraft eben jenes Attributs ewig und unendlich *).“ „Was aus der nothwendigen und unendlichen Modification eines göttlichen Attributs folgt, das muß ebenfalls nothwendig und als unendliches Dasein existiren **).“ „Jeder Modus, der nothwendig und unendlich existirt, ist eine nothwendige Folge entweder aus der vollkommenen Natur eines göttlichen Attributs oder aus der nothwendigen und unendlichen Modification eines solchen Attributs ***).“

„Was endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht aus der vollkommenen Natur eines göttlichen Attributs hervorgegangen sein, denn was aus der vollkommenen Natur eines göttlichen Attributs folgt, das ist unendlich und ewig. Es muß also aus Gott oder einem seiner Attribute, sofern dasselbe in irgend einer Weise modificirt ist, gefolgt sein. Denn nichts existirt außer Substanz und Modi, und die letzteren sind nichts anderes als Affectionen der Attribute Gottes. Nun aber kann das endliche Dasein nicht gefolgt sein aus Gott oder einem seiner Attribute, sofern dasselbe

*) Eth. I. Prop. XXI. Op. II. pg. 56.

**) Ebendaselbst Prop. XXII.

***) Ebendaselbst Prop. XXIII.

in ewiger und unendlicher Weise modificirt ist. Also muß das endliche Dasein von Gott oder einem seiner Attribute bewirkt oder zu seiner Existenz und Thätigkeit bestimmt sein, sofern dieses Attribut sich in einem Modus ausdrückt, der endlich ist oder ein bestimmtes Dasein hat. Und dieser Modus mußte wieder von einer anderen endlichen und bestimmten Ursache determinirt werden, und diese Ursache wieder von einer andern und so fort ins Endlose *)."

„Da Einiges aus Gott unmittelbar hervorgehen muß, nämlich Alles, das aus seiner vollkommenen Natur nothwendig folgt, und dieses die ersten Mittelglieder sind, die alles übrige Dasein bewirken, das doch ohne Gott weder sein noch gedacht werden kann: so folgt erstens, daß Gott die absolut nächste Ursache ist aller Dinge, die unmittelbar, nicht etwa, wie man zu sagen pflegt, ihrer Gattung nach aus ihm folgen. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder sein noch begriffen werden. Zweitens folgt, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Ursache der einzelnen Dinge genannt werden darf, man müßte denn auf diese Weise die vermittelten Wirkungen von den unmittelbaren unterscheiden. Denn unter „entfernter Ursache" verstehen wir eine solche, die mit der Wirkung in keiner Weise zusammenhängt. Nun aber ist Alles, was ist, in Gott und hängt dergestalt von Gott ab, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann **)."

II.

Substanz und Modi.

1. Gott als Ursache der Modi.

Ich habe diese ganze wichtige Stelle wörtlich gegeben, damit

*) Eth. I. Prop. XXVIII. Demonstr. pg. 60.

**) Ebendaselbst Schol. pg. 60. 61.

sie ja nicht mißverstanden werden kann, wie man sie häufig mißverstanden hat. Gott ist nicht die entfernte Ursache der einzelnen Dinge. Folgt nun daraus, daß nach Spinoza Gott überhaupt nicht die Ursache der einzelnen Dinge ist, daß diese nicht Wirkungen Gottes, sondern bloß Einbildungen des Menschen, Gegenstände der menschlichen Imagination sind? Warum ist nach Spinoza Gott diese entfernte Ursache nicht? Weil er nach Spinoza die wirkende Ursache der einzelnen Dinge ist; weil nach Spinoza die entfernte Ursache so gut ist als keine; weil nach ihm die entfernte Ursache eine solche ist, die in gar keinem Zusammenhange mit der Wirkung steht, eine solche nämlich, welche das Ding vielleicht veranlaßt, aber nicht in Wahrheit bewirkt. Wenn also Spinoza verneint, daß Gott die entfernte Ursache der einzelnen Dinge ist, so thut er es, weil er den Zusammenhang zwischen Gott und den einzelnen Dingen bejaht, weil nach ihm die einzelnen Dinge ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, weil nach ihm Gott deren wirkende Ursache ist. Er ist diese wirkende Ursache nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Aus dem Wesen Gottes folgen unmittelbar die Attribute, aus den Attributen folgen unmittelbar die unendlichen Modificationen, aus diesen folgen mittelbar die einzelnen Dinge, denn jedes einzelne Ding hat zu seiner nächsten Ursache ein anderes einzelnes Ding.

2. Die Modi als Wirkungen Gottes. Die Mittelursachen. (Emanationen?)

Die einzelnen Dinge sind Wirkungen Gottes. Dieser Satz steht fest, und jede Verneinung desselben ist im durchgängigen Widerspruch mit der Lehre und den Worten Spinoza's. Wie hätte er auch anders lehren können? Wie hätte er so nachdrück-

lich in einem seiner wichtigsten Sätze behaupten können, daß Gott die inwohnende Ursache aller Dinge sei, wenn doch die einzelnen Dinge die Wirkungen Gottes nicht sein sollen?

Sie sind die mittelbaren Wirkungen Gottes. Was bedeutet diese Bestimmung, die mancherlei schlimme Mißverständnisse erfahren hat? Die einzelnen Dinge gehen aus dem Wesen Gottes hervor, nicht unmittelbar, sondern durch eine Reihe von Mittelursachen (per causas intermedias). Also müssen wir zwischen Gott und den einzelnen Dingen eine Reihe wirkender Ursachen vorstellen; und da Gott das vollkommenste Wesen, die einzelnen endlichen Dinge dagegen die unvollkommensten sind, so liegt es nahe, diese Reihe der Mittelursachen zugleich als eine Rangordnung zu denken, die von dem Vollkommenen zu dem Unvollkommenen herabsteigt und in jedem ihrer Glieder um so unvollkommener wird, je weiter sie sich von Gott entfernt. Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen die Wirkungen Gottes als Emanationen, und man hat in der Lehre Spinoza's das Hervorgehen der Welt aus dem Wesen Gottes in Weise der Emanation auffassen wollen. Hierbei lag es nahe, die Vorstellungsweise Spinoza's mit der kabbalistischen zu vergleichen, die er selbst gelegentlich für Unsinn erklärt hat.

Nun findet sich im Anhange zum ersten Buch der Ethik eine Stelle, die, wie es scheint, jener emanatistischen Auffassung das Wort redet. Spinoza erklärt sich hier gegen die teleologische Betrachtungsweise, nach welcher Gott die Natur um des Menschen willen gemacht habe, also der Mensch, dieses einzelne Ding, als das vorzüglichste Geschöpf gelten soll. Dagegen beruft sich Spinoza auf die eben angeführten Sätze und sagt wörtlich: „jene Wirkung ist die vollkommenste, die unmittelbar aus Gott hervorgeht, und

je mehr Mittelursachen nöthig sind, um etwas hervorzubringen, desto unvollkommener ist die Wirkung*)."

Was aber Spinoza der teleologischen Vorstellungsart entgegensetzt, ist nicht die emanatistische, sondern die mathematische Denkweise**). Wir wissen bereits, was Folgen im mathematischen Sinne bedeutet, und daß Spinoza das Folgen, Hervorgehen, Bewirken u. s. w. in keinem andern Sinne versteht. Seine Lehre ist so wenig ein Emanationssystem als die Geometrie. Die Eigenschaften und Verhältnisse, die aus dem Wesen einer Figur folgen, sind nicht deren Emanationen. Was aus dem Wesen Gottes unmittelbar folgt, das ist nothwendig und ewig, wie Gott selbst, und in diesem Folgen oder bei dieser Art des Hervorgehens leidet die Vollkommenheit Gottes keinen Abbruch. So folgen aus Gott unmittelbar seine Attribute; so folgen aus den Attributen unmittelbar die unendlichen Modificationen. Gott ist gleich dem Inbegriff aller seiner Attribute; das Attribut ist gleich dem Inbegriff aller seiner Modificationen. Diese Gleichungen wären unmöglich, wenn die Folgen als Emanationen d. h. als eine Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit begriffen werden müßten. Wenn nun Spinoza dennoch die unmittelbaren Wirkungen Gottes als die vollkommensten, die mittelbaren als die unvollkommenen bezeichnet, um so unvollkommener, je vermittelter sie sind, so hat er dabei keinen andern Unterschied im Auge als den des Unendlichen und Endlichen, des Indeterminirten und Determinirten. Die vollkommenste Wirkung ist das unendliche Dasein der Attribute und Modi; die unvollkommenste ist das Dasein der einzelnen Dinge. Aber das Endliche ist kein Ausfluß des Unendlichen, denn die unendlichen

*) Eth. I. Append. Op. II. pg. 72.

**) Vgl. oben Cap. XII. Nr. III. 2. S. 231 flgd. Cap. XIII. Nr. II, 3. S. 248. 49.

Modificationen sind ja nichts anderes als der Inbegriff und Zusammenhang aller einzelnen Dinge.

3. Der Inbegriff der Modi als bewirkte Natur. (Natura naturata.)

Gott ist die innere Ursache aller Dinge. Als diese Ursache ist er die wirkende Natur (natura naturans) d. i. Gott in seinen Attributen. Ist Gott die innere Ursache aller Dinge, so sind alle Dinge Wirkungen Gottes und bilden als solche das Reich der bewirkten Natur (natura naturata). „Unter der bewirkten Natur," sagt Spinoza, „verstehe ich Alles, das aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines ihrer Attribute folgt, das heißt alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie betrachtet werden als Dinge, die ohne Gott weder sein noch gedacht werden können *)." Unter der bewirkten Natur begreifen wir alle Modi, die unendlichen und endlichen, oder mit andern Worten: wir begreifen darunter alle Wirkungen Gottes, die unmittelbaren und vermittelten. Die wirkende Natur ist der Inbegriff der Attribute. Die bewirkte Natur ist der Inbegriff der Modi. Jene ist Gott als unendliche Macht, diese ist Gott als das unendliche Reich seiner Wirkungen.

4. Die bewirkte Natur als Object der Imagination. (Erdmann.)

Mit dieser Auffassung streitet Erdmann. Nach ihm gehören die Attribute nicht in das Wesen Gottes, sondern sie fallen bloß in den menschlichen Verstand, dessen Betrachtungsweise sie

---

*) Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

ausmachen; nach ihm gehören die Modi oder die einzelnen Dinge nicht in das Wesen Gottes, sondern sie fallen bloß in die menschliche Einbildung und in deren eigenthümliche Anschauungsweise. Es giebt in uns eine doppelte Betrachtung der Dinge: durch den Verstand und die Einbildung; jene ist intellectuell, diese ist sinnlich. Auf dem Standpunkt des Verstandes erscheint uns Gott in seiner Einheit; auf dem der Imagination erscheint uns die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit. Dort die Einerleiheit der Substanz, hier das bunte Allerlei der Dinge. Die Welt als Object unserer Vernunftbetrachtung ist die natura naturans; die Welt als Object unserer Imagination ist die natura naturata. Die Betrachtungsweise der Vernunft ist die wahre, die der Imagination ist die falsche. Jene vereinigt, diese isolirt die Dinge. Daher verhalten sich nach Erdmann die beiden Naturen, die wirkende und die bewirkte, nicht wie Ursache und Wirkung, sondern wie Intellect und Imagination oder wie die wahre und falsche (abstracte) Auffassung der Dinge. Oder die Welt mit einer Kreisfläche verglichen, so erscheint dem Verstande die Kreisfläche ungetheilt, dagegen der Imagination als getheilt in unendlich viele Segmente, die ebenso, wie die ungetheilte Kreisfläche, unter den verschiedenen Attributen verschieden erscheinen, durch das blaue Brillenglas blau, durch das gelbe gelb gesehen werden*).

Diese Erklärungsweise Erdmann's widerlegt sich durch folgende Gründe. Die beiden Naturen, die wirkende und bewirkte, verhalten sich nach ihrem Wortlaut, nach den ausdrücklichen Erklärungen Spinoza's, nach dem Sinne des ganzen Systems offenbar zu einander, wie Wirkendes und Bewirktes, wie Ursache und Wirkung, und bilden die beiden Seiten eines Begriffs, nämlich

*) Vermischte Aufsätze S. 134.

der unendlichen, göttlichen Causalität. Die Causalität ist entweder nichts oder sie ist der Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Ist es möglich, daß in der Erkenntniß dieses Zusammenhangs der Verstand die Ursache wahrnimmt und die Imagination die Wirkung? Ist es möglich, daß in der Erkenntniß der Causalität die eine Hälfte derselben dem Verstande und die andere Hälfte der Einbildung zufällt? Entsteht auf einem andern Standpunkte der Betrachtung der Begriff der Ursache, auf einem andern der der Wirkung? Entweder also ist die Erklärung, nach welcher die natura naturata in unsere Einbildung fällt, von vornherein unmöglich, oder die beiden Naturen verhalten sich nicht wie Ursache und Wirkung, Gott ist nicht die inwohnende Ursache aller Dinge, und alle Sätze Spinoza's, welche diese Lehre enthalten und auf diese Lehre sich gründen, sind null und nichtig. Aber was ist Gott, wenn er diese inwohnende Ursache aller Dinge n i ch t ist? Erdmann nimmt die Substanz nicht als die wirkende Ursache, sondern als das Substrat der Modi; er nimmt die Modi als wandelbare Formen der Substanz, die sich zu dieser verhalten, „wie die Wellen zum Meer": ein Bild, welches einmal der Sache nicht adäquat ist, dann aber den Begriff der Ursache auch keineswegs ausschließt.

Erdmann selbst hat für seine Ansicht von den Attributen den Satz wiederholt angeführt, daß außerhalb des Verstandes in Wirklichkeit nichts existirt als Substanz und Modi. Er hat aus diesem Satze mit Unrecht gefolgert, daß die Attribute bloß in den Verstand fallen. Denn da die Substanz in den Attributen besteht, da diese in jener enthalten sind, so versteht es sich von selbst, daß mit der Substanz auch die Attribute in Wirklichkeit existiren. Dazu kommt, daß es Spinoza ausdrücklich sagt, selbst an den angeführten Stellen. Er sagt: „es giebt außerhalb des Verstandes nichts als Substanzen oder, was dasselbe heißt, deren A t t r i b u t e

und Modi *)." Er sagt: „nichts existirt in Wirklichkeit als Substanz und Modi, und die letztern sind nichts anderes als Affectionen der Attribute Gottes **)." Ohne Zweifel folgt aus diesen Sätzen die Realität der Attribute, die Erdmann bestreitet. Nach seiner eigenen Erklärung folgt aus den angeführten Sätzen die Realität der Modi. Wo aber bleibt diese von ihm selbst bejahte Realität, wenn die Modi oder die einzelnen Dinge seiner Meinung nach bloß in unsere Imagination fallen?

Die Modi sind Modi der Attribute Gottes. Sie gehören also zweifellos zu den Attributen. Wenn nun die Attribute (nach Erdmann's Erklärung) bloß in den Verstand fallen, wie können die Modi, die ja den Attributen angehören, einem anderen Vermögen als dem Verstande, nämlich der Imagination zufallen? Um die Sache in dem bezeichneten Bilde auszudrücken: wir sehen die blaue oder gelbe Kreisfläche getheilt in viele Segmente; wir sehen ein blaues Segment. Das Segment sieht nur die Imagination; daß es blau ist, sieht nur der Verstand. Wie ist es möglich, eine aus Verstand und Einbildung so gemischte Betrachtungsweise zu denken, geschweige zu haben?

Nun erklärt zwar Erdmann, daß die Modi nicht als solche in die Imagination fallen, sondern nur sofern sie als Einzeldinge betrachtet d. h. isolirt und verselbständigt werden. Dieß ist richtig. Aber so betrachtet, sind die Modi nicht mehr Modi und ihr Inbegriff nicht mehr natura naturata. Und eben hier liegt der Irrthum. Was von der natura naturata gilt, gilt von den Modis, deren Inbegriff sie ist. Was von den Einzeldingen gilt, die ohne Zusammenhang betrachtet werden, das gilt nicht von der

---

*) Eth. I. Prop. IV. Demonstr. Vgl. oben Seite 275.

**) Ebendas. Prop. XXVIII. Demonstr. Vgl. oben Seite 309.

natura naturata. Ohne Zusammenhang betrachtet, erscheinen die einzelnen Dinge als selbständige Wesen, die nichts mit einander gemein haben. Diese Anschauungsweise ist allerdings inadäquat und imaginär. In ihrem Zusammenhange betrachtet, erscheinen die einzelnen Dinge als Glieder eines endlosen Causalnexus, als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist, d. h. als Modi der Attribute Gottes: als Dinge, deren Inbegriff das Reich der bewirkten Natur, die natura naturata, ausmacht. Erdmann aber sagt: „auf dem Standpunkte der Imagination, welche die Modi als einzelne Dinge betrachtet, entsteht die Anschauung der natura naturata*)." Dabei beruft er sich auf Spinoza's Erklärung: „unter der bewirkten Natur verstehe ich alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie betrachtet werden als D i n g e." Aber das sagt ja Spinoza nimmermehr, sondern er sagt: „unter der bewirkten Natur verstehe ich alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind und die ohne Gott weder sein noch begriffen werden können**)." Hier ist der Unterschied zwischen Spinoza's Lehre und Erdmann's Auffassung, welcher diese Stelle nie hätte für sich anführen, noch weniger aber verkürzen sollen. Nach Erdmann besteht die natura naturata in den Modis, sofern sie als Dinge genommen werden ohne allen Zusammenhang. Nach Spinoza besteht die natura naturata in

*) Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Gesch. der neuern Philos. I. Bandes II. Abth. S. 66.

**) Per naturam naturatam intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

den Modis, sofern sie als Dinge genommen werden in ihrem ewigen Zusammenhange: als Dinge, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, das heißt doch wohl als Wirkungen Gottes. Erdmann sagt: in der natura naturata werden die Modi betrachtet als Dinge. Dieß thut die Imagination. Spinoza sagt: in der natura naturata werden die Dinge betrachtet als Modi d. h. als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist. Und diese Betrachtungsweise ist die wahre Erkenntniß.

III.

Das Verhältniß der beiden Naturen. Gott und Welt.

1. Das Problem.

Verstehen wir unter der wirkenden Natur Gott als unendliche Macht d. h. die Macht oder das Wesen Gottes, dagegen unter der bewirkten Natur den Inbegriff aller Dinge oder was man gewöhnlich mit dem Worte Welt bezeichnet, so ist das Verhältniß zwischen beiden Naturen gleich dem Verhältniß zwischen Gott und Welt. Gott und Welt verhalten sich in der Lehre Spinoza's, wie die natura naturans zur natura naturata. Und da Gott unendlicher, die Dinge aber endlicher Natur sind, so könnte man auch sagen: es handle sich hier um das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen. Damit erhebt sich in Betreff der Lehre Spinoza's eine vielverhandelte Frage, deren Lösung in der verschiedensten Weise versucht worden ist. Diese Frage ist ein Probirstein für das richtige Verständniß des Philosophen, und man muß sich wundern, wie wenige selbst von den Kennern der Schriften Spinoza's diese Probe bestanden haben. Freilich ist schon die Frage nicht richtig gestellt, wenn man die bewirkte Natur

gleichsetzt der Welt im Unterschiede von Gott und die Welt gleichsetzt dem Endlichen im Unterschiede vom Unendlichen, und nun in dieser Weise Gott und Welt, Unendliches und Endliches als Seiten eines Verhältnisses betrachtet, die eine relative Selbständigkeit gegen einander haben. Es ist dann kein Wunder, wenn nach einer solchen schiefen Stellung der Frage auch die Antwort schief ausfällt.

2. Die Lösung.

Um also die Frage richtig zu fassen und genau im Sinne Spinoza's zu entscheiden, erinnern wir uns, welchen Inhalt die beiden Naturen haben. Unter der wirkenden Natur begreifen wir alle Attribute Gottes; unter der bewirkten alle Modi der Attribute Gottes. Da nun die Attribute Gottes in beiden Naturen enthalten sind, so leuchtet ein, daß sich die natura naturans zur natura naturata (Gott zur Welt) genau so verhält, wie die Attribute zu ihren Modificationen. Man darf deßhalb eigentlich nicht sagen, daß hier ein Verhältniß zwischen Gott und Welt stattfinde, denn was hier Welt genannt wird, die natura naturata, ist das göttliche Wesen selbst in seinen Wirkungen. Noch weniger darf man von einem Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen reden, denn die Modificationen sind als die unmittelbaren Folgen der Attribute (als der Zusammenhang aller einzelnen Modi) selbst unendlich und ewig. Die Attribute aber verhalten sich zu den unendlichen Modificationen (dem Inbegriff aller endlichen Dinge), wie der Grund zu seiner nothwendigen und ewigen Folge. Wir wissen, was im Sinne Spinoza's die ewige Folge bedeutet. Was ewig folgt, das i st ewig, wie die Wahrheiten in der Mathematik.

3. Die falschen Standpunkte.

Jede andere Auffassungsweise verfehlt vollkommen die Lehre Spinoza's. Es giebt für diese fehlgreifende Auffassung zunächst zwei extreme Arten, die einander völlig entgegengesetzt sind. Entweder man verneint zwischen den beiden Naturen (Gott und Welt) jede Art der Verbindung oder man verneint jede Art des Unterschiedes. Im ersten Fall behauptet man den Dualismus, im zweiten die unmittelbare Einheit. Es giebt noch einen dritten Standpunkt, der jene beiden Extreme vermeiden möchte, aber nicht weniger falsch ist, indem er von Gott zur Welt einen Uebergang sucht, der ihm erklären soll, wie im Geiste Spinoza's die Entstehung der Welt gedacht werden muß. Untersuchen wir in der Kürze diese drei irrthümlichen Auffassungen, welche die Lehre Spinoza's vielfach getrübt haben.

a. Der Uebergang.

Wenn die Welt gedacht wird als hervorgegangen aus dem Wesen Gottes durch einen besonderen Act, so ist dieser Act eine Folge entweder des göttlichen Willens oder des göttlichen Wesens. Im ersten Fall ist die Entstehung der Welt eine freie That des Willens, im zweiten ein nothwendiges Product des Wesens oder der Macht Gottes. Als Werk des göttlichen Willens ist die Entstehung der Welt Schöpfung, als Product des göttlichen Wesens ist sie Genesis. Das göttliche Wesen geht in die Welt über, indem seine Vollkommenheit in diesem Fortgange entweder abnimmt oder zunimmt. Im ersten Fall ist die nothwendige Entstehung (Genesis) der Welt Emanation, im zweiten Entwicklung.

Das sind die drei Formen, in denen die Welt gedacht werden kann als hervorgegangen aus Gott durch einen besonderen Act.

Ihre Entstehung wird gedacht entweder als Schöpfung oder als Ausfluß oder als Entwicklung.

Als Schöpfung kann sie nicht gedacht werden, denn es giebt in Gott weder Verstand noch Wille.

Als Emanation kann sie nicht gedacht werden, wie wir gezeigt haben. Was aus dem Wesen Gottes folgt, emanirt nicht, sondern i st. Die Denkweise Spinoza's ist nicht emanatistisch, sondern mathematisch *).

Als Entwicklung kann sie nicht gedacht werden, denn Gott kann nicht vollkommener werden als er ist.

Mithin giebt es von Gott zur Welt keinen Uebergang. Es bleibt also, um das Verhältniß beider auseinanderzusetzen, noch der Gegensatz übrig und die unmittelbare Einheit: der Unterschied ohne Einheit und die Einheit ohne Unterschied.

b. Der Gegensatz.

Die Substanz oder Gott ist nach Spinoza das vollkommen unendliche und unbestimmte Wesen. Also darf es in Gott keine Bestimmungen, keine Attribute, keine Modi der Attribute geben. Alles Bestimmte und Endliche muß darum von Gott unterschieden und als etwas betrachtet werden, das in Wahrheit dem Wesen Gottes nicht zukommt. Die Welt als der Inbegriff der Dinge steht in durchgängigem Gegensatze zum Wesen Gottes: sie ist das, was Gott nicht ist.

Nun fordert die Lehre Spinoza's, daß Alles aus Gott begriffen wird. Was also aus dem Wesen Gottes nicht begriffen werden kann, das kann überhaupt nicht begriffen werden: das gilt demnach folgerichtigerweise als unbegreiflich. Unter diesem Ge-

---

*) Vgl. oben Seite 248. Anmerkg.

sichtspunkte wird erklärt, daß im Spinozismus die Existenz der Welt, das Dasein der Dinge etwas Unbegreifliches sei.

Gott ist nach der Lehre Spinoza's Alles in Allem. Außer ihm ist nichts. Kann also die Welt aus dem Wesen Gottes nicht begriffen werden, muß sie als etwas außer Gott angesehen werden, so muß man im Geist dieser Lehre folgerichtig erklären, daß die Welt nicht in Wahrheit existirt, daß sie nicht bloß unbegreiflich, sondern vollkommen nichtig ist, ohne alle Realität. In Wahrheit giebt es im Systeme Spinoza's nur Gott und keine Welt. Die Bejahung der Gottheit fordert hier die Verneinung der Welt: dem Pantheismus entspricht der „Akosmismus", mit welchem Worte Hegel den Standpunkt Spinoza's in Betreff der Welt bezeichnet hat.

Es bleibt noch ein Mittelweg übrig, um diese beiden Extreme zu vermeiden und das Dasein der Dinge in der Lehre Spinoza's weder für vollkommen unbegreiflich noch für vollkommen nichtig zu erklären. Allerdings könne die Welt aus dem Wesen Gottes nicht abgeleitet werden, aber deßhalb sei sie nicht schlechterdings unerklärlich und dürfe es nicht sein, da es in der Lehre Spinoza's nichts Unbegreifliches gebe. Allerdings können die Dinge in der Lehre Spinoza's keine wahrhafte Wirklichkeit haben, aber deßhalb seien sie nicht vollkommen nichtig, denn sie seien unleugbare Vorstellungen des menschlichen Geistes. Sie müssen erklärt werden nicht aus dem Wesen Gottes, sondern aus der menschlichen Betrachtungsweise, unabhängig von welcher sie keine Realität haben. Die Attribute sind nicht in Gott, sondern in unserem Verstande; die Einzeldinge und deren Inbegriff, die natura naturata, ist nicht in Gott, sondern in unserer Einbildung. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem Erdmann die Voraussetzung theilt, daß die natura naturata von der natura naturans, die Welt von Gott

abgesondert und als etwas angesehen werden müsse, das an dem Wesen Gottes keinen Theil habe.

Es sind also drei Formen, in denen die Welt von Gott getrennt und im Gegensatze zu dem Wesen Gottes gedacht wird. In diesem Gegensatze gilt sie entweder für unbegreiflich oder für nichtig oder für ein Object bloß der menschlichen Vorstellung: die Attribute haben nur ein intellectuelles, die Modi nur ein imaginäres Dasein.

Wir haben die letzte Ansicht in den vorhergehenden Capiteln bereits ausführlich erörtert und widerlegt. Selbst wenn sie möglich wäre, würde sie in diesem Fall nichts erklären. Die natura naturata soll aus der menschlichen Imagination erklärt werden. Woher kommt die menschliche Imagination? Sie ist eine Vorstellungsweise des menschlichen Geistes. Und der menschliche Geist? Dieser ist ein bestimmter Modus des Denkens, selbst angehörig der natura naturata. Hier schließt sich der nichts erklärende Cirkel, in welchem die natura naturata aus etwas abgeleitet werden soll, das selbst aus der natura naturata hervorgeht. „Außer unserem Verstande," sagt Spinoza, „existirt nichts als Substanz oder, was dasselbe heißt, deren Attribute und Modi." Also existiren unabhängig von unserer Vorstellung alle Modi der Attribute Gottes d. h. die natura naturata als ewige Folge der natura naturans.

Wird die Welt für unbegreiflich erklärt, so ist zwischen Gott und Welt eine Kluft, eine Lücke gesetzt, die den Zusammenhang der Erkenntniß und damit die Möglichkeit der Philosophie aufhebt, also der Lehre Spinoza's aufs äußerste widerstreitet.

Wird die Welt für nichts erklärt, so kann sie nicht mehr als eine nothwendige Folge Gottes betrachtet werden, so kann überhaupt nichts aus dem Wesen Gottes folgen, so muß das Wesen Gottes als wirkungslos, also auch als machtlos betrachtet werden,

und der Begriff der göttlichen Causalität hört auf zu gelten. Wo bleibt, wenn dieser Begriff ungültig geworden, die ganze Lehre Spinoza's? „Die Macht Gottes," sagt Spinoza, „ist eben das Wesen Gottes." So wird mit der Macht Gottes auch das Wesen Gottes verneint. Der Akosmismus verneint also in der That die Macht Gottes. So sehr widerstreitet diese Auffassungsweise der Grundanschauung des Spinozismus.

Mithin giebt es zwischen Gott und Welt keinen Gegensatz, und es bleibt nur noch das andere Extrem übrig: die unmittelbare Einheit Gottes und der Welt.

c. Die unmittelbare Einheit.

Die Substanz besteht in den Attributen, deren jedes unendliche und ewige Wesenheit ausdrückt. Die Attribute bestehen in dem Inbegriff aller Modi. Werden die Modi der Attribute mit der Substanz unmittelbar identificirt, so giebt es für diese Auffassungsweise zwei verschiedene Formen. Entweder die Attribute oder die Modi theilen sich in das Wesen der Substanz. Jedes Attribut drückt unendliche Wesenheit aus, jedes Attribut ist demnach selbst Substanz: es giebt nicht bloß eine Substanz, sondern zahllose Substanzen, zahllose wirkende Naturen. Diese Auffassungsweise ist atomistisch oder monadologisch.

Jeder Modus ist ein endliches, bestimmtes Ding. Theilen sich die Modi in das Wesen der Substanz, so gilt diese als das Ganze und die einzelnen Dinge als dessen Theile, so ist jedes Ding ein Theil Gottes, so ist das Wesen Gottes theilbar und getheilt, also im Grunde materiell und stofflich, so ist Gott oder die Substanz der Weltstoff, dessen Theile die einzelnen Dinge bilden. Das ist die Vorstellungsweise, welche Pierre Bayle dem Spinozismus

aufdrängen wollte, und es war sehr wohlfeil, unter diesem Gesichtspunkte den Spinozismus lächerlich zu machen.

Beide Auffassungen sind unmöglich. Die atomistische oder monadologische scheitert an dem Begriff der einen und einzigen Substanz, mit deren Verneinung die gesammte Lehre Spinoza's verneint ist. Die materialistische Auffassung scheitert an dem Begriff der Substanz und an dem des Modus. „Die Substanz ist untheilbar.“ Wie kann das Untheilbare getheilt sein? Die endlichen Modi sind vorübergehende Wirkungen; wie können die Modi Theile sein? Die Modi sind nicht beständig, sie bestehen nicht: wie kann die Substanz aus ihnen bestehen? Der Zusammenhang der Dinge ist Causalnexus, nicht Zusammensetzung: wie also soll die Substanz das Ganze sein, dessen Theile die einzelnen Dinge ausmachen?

Wie man also auch das Verhältniß zwischen Gott und Welt zu fassen sucht, durch einen Act des Ueberganges oder des Gegensatzes oder der unmittelbaren Einheit: in jeder Form verfehlt man gründlich den Sinn Spinoza's und geräth in eine andere, ihm völlig fremde Denkweise. Identificirt man die Attribute mit der Substanz, so verläßt man den Spinozismus und nähert sich den Atomisten oder Leibnitz. Identificirt man die Modi mit der Substanz, so verläßt man die Lehre Spinoza's und geräth in einen gedankenlosen und rohen Materalismus. Setzt man die Attribute der Substanz entgegen und macht sie zu Formen des menschlichen Verstandes, so verläßt man den dogmatischen Philosophen und nähert sich einer Art von kritischem Idealismus, der an Kant heranstreift. Setzt man die Modi der Substanz entgegen und macht sie zu bloßen Objecten unserer sinnlichen Vorstellung (Imagination), so verläßt man den Realismus Spinoza's und geräth in die Nähe des berkeley'schen Idealismus. So weit verirrt man sich, wenn

man die richtige Fährte der Denkweise Spinoza's entweder verloren oder überhaupt nicht richtig erkannt hat.

Gott verhält sich zur Welt, wie die wirkende Natur zur bewirkten. Es giebt nur eine Art, dieses Verhältniß im Geiste Spinoza's richtig zu fassen: die wirkende Natur ist die ewige Ursache, die bewirkte ist die ewige Folge. Die Einheit dieser Ursache und dieser Wirkung ist die Einheit von Gott und Welt; der Unterschied zwischen Ursache und Wirkung ist der Unterschied zwischen Gott und Welt; und es giebt in der Lehre Spinoza's keine andere Einheit und keinen andern Unterschied beider.

Anhang.

Substantia = Deus = natura

omnia Dei attributa

Cogitatio — Extensio

Natura naturans

Natura naturata

=

omnes Dei attributorum modi

necessarii et infiniti modi

Intellectus absolute infinitus — Motus et Quies

Facies totius Universi

Res particulares

Ideae — Corpora (res)

Siebzehntes Capitel.

Die natürliche Ordnung der Dinge. Geister und Körper.

Die Körper. Der menschliche Körper.

I.

Die Ordnung der Dinge.

1. Der Causalnexus.

Die endlichen Modi d. h. die einzelnen endlichen Dinge folgen mittelbar aus den nothwendigen und unendlichen Modificationen, welche selbst unmittelbar aus den Attributen Gottes folgen. Dieser Satz steht fest. Alle Bestimmungen, welche die Natur der endlichen Dinge näher betreffen, müssen aus diesem Satze abgeleitet werden. Nun waren die unendlichen und nothwendigen Modificationen der Zusammenhang aller Dinge, und dieser Zusammenhang mußte begriffen werden als endloser Causalnexus. Jedes einzelne Ding ist ein Glied in der Kette der Dinge. Keines folgt unmittelbar aus der ganzen Kette; vielmehr ist jedes dieser Glieder bedingt und abhängig zunächst von anderen Dingen, die ebenfalls Glieder der Kette sind. Kein endliches Ding ist durch sich.

Jedes ist in seinem Dasein und Wirken bedingt von Außen: es ist durchgängig determinirt, es ist die Wirkung einer äußeren Ursache, und da diese Ursache selbst endlicher Natur ist, selbst Wirkung einer anderen, äußeren Ursache, so herrscht in dem Reiche der Dinge d. h. innerhalb der natura naturata die endliche Causalität oder, was dasselbe heißt, die Causalität der Mittelursachen.

2. Die Mittelursachen.

Wir müssen daher in Rücksicht der Dinge die unendliche Causalität genau unterscheiden von der endlichen. In der unendlichen Causalität wirkt eine erste Ursache, die von nichts Anderem abhängt (causa prima), ein wahrhaft ursprüngliches Wesen, das durch sich ist und durch sich begriffen wird (causa sui). In der endlichen Causalität wirken Ursachen, die selbst Wirkungen anderer Ursachen sind, also abgeleitete, endliche Wesen, die durch Anderes sind und durch Anderes begriffen werden. Die unendliche Causalität wirkt unmittelbar, die endliche wirkt nur durch Mittelursachen (causae secundae); jene ist unbedingt, diese bedingt. Daraus folgt der Gesichtspunkt für die Erklärung der Dinge. Positiv ausgedrückt: in der Kette der Dinge ist jedes Ding Wirkung einer äußeren Ursache. Negativ ausgedrückt: in der Kette der Dinge giebt es keine erste oder letzte Ursache, kein ursprüngliches Wesen, keine primäre, sondern nur secundäre Ursachen, nicht causae primae, sondern nur causae secundae.

3. Die Zufälligkeit der Einzeldinge. Determination.

Die endliche Causalität ist das Gesetz und die Ordnung der Dinge. Wenn nun jedes einzelne Ding die Wirkung einer äußeren Ursache ist, so ist sein Dasein bedingt, so ist seine Existenz von Bedingungen abhängig, die nicht in ihm selbst liegen. Man kann

deßhalb von keinem einzelnen Dinge sagen, daß sein Wesen die Existenz in sich schließt; im Gegentheil, sein Wesen schließt die Existenz nicht in sich. Es kann gedacht werden als nicht existirend. Es existirt nicht nothwendig, nicht unbedingt. In dieser Rücksicht gilt von jedem einzelnen Dinge, daß sein Dasein zufällig ist. Es ist in seinem Dasein und Wirken durchgängig von Außen determinirt. Also handelt es weder indeterminirt noch aus eigenen inneren Beweggründen. Es handelt nicht indeterminirt: also unfrei; nicht aus eigenen inneren Beweggründen: also nicht nach Zwecken. Dieß gilt von allen einzelnen Dingen, also auch vom Menschen; auch der Mensch ist ein einzelnes Ding, ein Ding unter Dingen, ein Glied der Kette, die zusammengehalten ist lediglich durch das Gesetz der Causalität. Daher ist die menschliche Freiheit eine bloße Einbildung, die nur so lange besteht, als man die Ursachen nicht einsieht, aus denen man handelt. Sie ist eine Täuschung, welche die Unwissenheit verursacht. Ein Mensch, der sich einbildet frei zu sein, ist in den Augen Spinoza's wie ein Stein, der geworfen wird und der in der Bewegung des Wurfs sich einbildet zu fliegen. Wie der geworfene Stein in der Bewegung fortstrebt, die er von Außen empfangen hat, so befindet sich der menschliche Wille in einem bestimmten Streben oder Verlangen, dessen Ursache nicht er selbst, sondern die Dinge sind, die äußerlich auf ihn einwirken. „Das ist jene menschliche Freiheit, mit der die Leute großthun, und die lediglich darin besteht, daß die Menschen wohl ihre Begierden kennen, die Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen"*).

Die wirkende Causalität selbst kann nur auf e i n e Art gedacht werden: sie hat daher nur e i n e n Zusammenhang und e i n e Ord-

---

*) Epist. LXII. Vgl. Eth. III. Prop. II. Schol.

nung. Die Wirkung erfolgt, wenn die Bedingungen gegeben sind, die zu ihrem Dasein gehören. So verschieden auch die Wirkungsart der Ursachen ist oder die Natur der wirkenden Kräfte selbst: das Gesetz, nach dem sie wirken, ist in allen Fällen dasselbe. Wie also auch die Dinge beschaffen sein mögen, so giebt es in ihnen nur einen Zusammenhang und eine Ordnung: die der wirkenden Causalität. Daher sagt Spinoza: „ordo totius naturae sive causarum connexio“ *).

II.

Geister und Körper.

1. Ideen (Geister)- und Körperwelt.

Nun sind die Dinge insgesammt Modi der *einen* Substanz; sie können nichts Anderes sein. Sie drücken alle dasselbe eine Wesen aus „certo ac determinato modo.“ Die Substanz aber wirkt in verschiedenen Attributen; sie wirkt mit der unendlichen Kraft des Denkens und der Ausdehnung. Mithin sind alle Dinge Modi sowohl des Denkens als der Ausdehnung. Als Modi der Ausdehnung sind sie ausgedehnte Naturen oder Körper; als Modi des Denkens sind sie denkende Naturen oder Seelen (Geister). Nach Descartes war der Geist oder die Seele eine Substanz, deren Attribut das Denken, dessen Modi die Ideen. Nach Spinoza ist das Denken Attribut der einen unendlichen Substanz, der Geist ein Modus des Denkens (eine einzelne denkende Natur); daher nennt er die Geister als Modi des Denkens auch Ideen, daher versteht er unter den Ideen, weil sie Modi des Denkens sind, auch die Geister.

*) Eth. II. Prop. VII. Schol. Op. II. pag. 83.

Jedes Ding ist zugleich Seele (Geist, Idee) und Körper. Daher sind alle Dinge beseelt. Ausdrücklich erklärt Spinoza, indem er auf den Menschen hinblickt, daß auch die übrigen Individuen sämmtlich beseelt sind, wenn auch in verschiedenen Graden *).

Alle Dinge sind beseelt, alle Seelen verkörpert. Es giebt keine Seelen ohne Körper, keine Körper ohne Seelen. Der Inbegriff aller Dinge, sofern sie Modi des Denkens sind, bildet die Geisterwelt (Ideenwelt); der Inbegriff aller Dinge, sofern sie Modi der Ausdehnung sind, bildet die Körperwelt. Die Ursache der Geisterwelt ist die Causalität des Denkens und ihre Ordnung der Causalnexus der Ideen; die Ursache der Körperwelt ist die Causalität der Ausdehnung und ihre Ordnung der Causalnexus der Körper. Wie verhalten sich die Geister zu den Körpern, da doch beide offenbar dieselben Dinge und dieselbe Welt ausmachen?

2. Unterschied beider.

Geister und Körper sind Wirkungen verschiedener Attribute. Jedes Attribut ist in seiner Art unendlich und ursprünglich. Darum kann kein Attribut aus dem andern hergeleitet, keines durch ein anderes erklärt werden, keines handelt unter der Mitwirkung eines andern. Was aus dem Denken folgt, das folgt **nur** aus dem Denken, aus keinem andern Attribut. Innerhalb des Denkens darf nichts durch die Ausdehnung, innerhalb der Ausdehnung nichts durch das Denken erklärt werden. Beide Attribute wirken vollkommen unabhängig von einander; es giebt zwischen beiden keine Art der Causalität oder der gegenseitigen Einwirkung. Daher wird in der Geisterwelt Alles bloß durch das Denken, in der Körperwelt Alles nur durch die Ausdehnung erklärt.

---

*) Eth. II. Prop. XIII. Schol. pg. 89.

Kein einzelner Modus folgt unmittelbar aus dem Attribute, (dessen Modus er ist), sondern allemal aus Modificationen dieses Attributs. Ideen können nur aus Ideen, Körper nur aus Körpern erklärt werden. Es ist eben so unmöglich und widersinnig, die denkende Natur aus der körperlichen zu erklären, als diese aus jener. In der Ideenwelt gilt keine andere Erklärungsweise, als die idealistische; in der Körperwelt keine andere als die materialistische. Die Ideen folgen allein aus dem modificirten Denken, also im letzten Grunde aus Gott, sofern er ein denkendes Wesen ist; dasselbe gilt von den Körpern in Rücksicht der modificirten Ausdehnung.

Spinoza nennt das wirkliche, in der bestimmten Form eines Attributs ausgeprägte Dasein „esse formale". Dieses förmliche Dasein kommt daher sowohl den Ideen als den Körpern zu, nicht bloß den Körpern, wie man bisweilen gemeint hat. Sonst hätte Spinoza nicht sagen können: „esse formale idearum". Er unterscheidet davon das gedachte oder vorgestellte Dasein d. h. das Object der Vorstellung als „esse objectivum" *). Er nennt das Ding, welches durch die Idee vorgestellt oder ausgedrückt wird, „Ideat." Diese Ausdrücke habe ich in der Kürze erklären wollen, damit folgende Sätze richtig verstanden werden können. „Das wirkliche Sein der Ideen hat zu seiner Ursache Gott, sofern er bloß als denkendes Wesen betrachtet wird, nicht aber, sofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird. Das heißt: die Ideen sowohl der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge haben zu ihrer wirkenden Ursache nicht die Ideate selbst oder die vorgestellten Dinge, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist." „Die Modi jedes

*) Vgl. über den Ausdruck „esse formale" und dessen Bedeutung meine Uebersetzung der Hauptschriften Descartes' (1863), S. 99. Anmerkg.

Attributs haben zu ihrer Ursache Gott, sofern er bloß unter jenem Attribute, dessen Modi sie sind, nicht aber unter irgend einem anderen betrachtet wird*)." „Das wirkliche Sein einer Idee kann nur durch einen andern Modus des Denkens als seine nächste Ursache und dieser wieder durch einen anderen erklärt werden und so fort ins Endlose: so daß wir die ganze Ordnung der Natur oder den Causalnexus, sofern die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, lediglich durch das Attribut des Denkens, und sofern die Dinge als Modi der Ausdehnung betrachtet werden, lediglich durch das Attribut der Ausdehnung erklären müssen; und dasselbe gilt von den übrigen Attributen**)."

3. Einheit beider.

Indessen sind Denken und Ausdehnung, obwohl sie vollkommen unabhängig von einander wirken, dennoch von Ewigkeit her identisch, denn sie sind Attribute einer und derselben Substanz. Also sind auch die Modi der Attribute Modi einer und derselben Substanz, und so verschieden sie in Rücksicht der Attribute sind, der Substanz oder dem Wesen nach sind sie identisch. Das modificirte Denken besteht in den Geistern (Seelen, Ideen); die modificirte Ausdehnung in den Körpern. Geister und Körper sind daher nicht verschiedene Dinge, sondern verschiedene Formen eines und desselben Dinges. Dasselbe Ding ist zugleich Geist und Körper. Was in dem Attribute des Denkens als Geist existirt, eben dasselbe existirt in dem Attribute der Ausdehnung als Körper. Was im Denken vorgestellt wird, das wird in der Ausdehnung

---

*) Eth. II. Prop. V. Prop. VI. Op. II. pg. 80. 81.

**) Ebendaselbst Prop. VII. Schol. pg. 82. 83.

verkörpert. Und es wird im Denken nichts Anderes vorgestellt, als was in der Ausdehnung körperlich existirt.

Dieselben Dinge sind zugleich Geister und Körper; dieselbe Welt zugleich Geister (Ideen)= und Körperwelt. Nun ist die Ordnung der Dinge schlechterdings nothwendig und kann nicht anders sein als sie ist. Mithin ist dieselbe Ordnung und derselbe Zusammenhang in den Ideen als in den Körpern. Jede Idee ist die Folge einer andern, die wiederum Folge einer anderen Idee ist. Jeder Körper ist Folge eines anderen, der wiederum Folge eines anderen Körpers ist. Nun kann jede Wirkung nur erkannt werden aus der Ursache, die sie bewirkt hat. Also müssen die Ideen genau nach derselben Methode erkannt werden als die Körper und umgekehrt. Daher der Satz: „die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe als die Ordnung und Verknüpfung der Körper*)."

Das Wesen der Substanz besteht in der Causalität, die Ordnung der Dinge im Causalnexus. Dieser Causalnexus ist in den Ideen derselbe als in den Körpern. So existirt z. B. der Kreis im Denken als Idee, in der Ausdehnung als räumliche Figur. Diese Idee und diese Figur sind ihrer Entstehung nach verschieden, ihrem Inhalte nach identisch. Die Idee des Kreises ist ein Modus des Denkens, die Figur ein Modus der Ausdehnung. Jene gehört in den Zusammenhang der Ideen und kann nur aus diesem Zusammenhange erklärt werden; diese gehört in den Zusammenhang der Körper und läßt sich nur aus diesem Zusammenhang begreifen. Nimmermehr kann aus der räumlichen Figur die Idee derselben oder aus der Idee die räumliche Figur erzeugt werden. Dennoch drücken diese Idee und diese Figur eine und dieselbe Sache

---

*) Eth. II. Prop. VII. Dem.

aus, nämlich die Natur des Kreises, und es ist in der Idee des Kreises genau dieselbe Realität enthalten als in der Figur des Kreises.

Was von allen Dingen gilt, eben dasselbe gilt natürlich auch vom Menschen. Der menschliche Geist und der menschliche Körper drücken ein und dasselbe natürliche Ding aus und verhalten sich zu einander, wie der gedachte Kreis zum ausgedehnten. Wäre der menschliche Körper ein Kreis, so wäre der menschliche Geist die Idee dieses Kreises. Also was ist der menschliche Geist? Die Idee des menschlichen Körpers. Was also ist der menschliche Körper? Er ist ein Glied der Körperwelt und kann nur begriffen werden aus dem Causalnexus der Körper. Das Verständniß der Körperwelt ist nöthig, um zu wissen, was der menschliche Körper ist. Und das Verständniß des menschlichen Körpers ist nöthig, um zu wissen, was der menschliche Geist ist. Worin also besteht die Ordnung und der Zusammenhang der Körper? Unter diesem Gesichtspunkte giebt Spinoza einen Abriß der Körperlehre, die er in seiner Ethik geflissentlich nicht weiter ausdehnt, als das Verständniß der menschlichen Natur fordert *).

III.

Die Körperwelt.

1. Der Causalnexus der Körper.

Nach Descartes sind die Modi des Denkens Ideen, die der

*) Eth. II. Prop. XIII. Schol. Die Körperlehre wird daher auch nicht in einer systematischen Folge von Lehrsätzen, sondern in Lemmata und Postulaten behandelt. Die Lemmata (Lehnsätze) enthalten die allgemeine Körperlehre, die Postulate deren Anwendung auf den menschlichen Körper. Op. II. pg. 90—94. (incl.)

Ausdehnung Bewegungen. In diesem Punkte stimmt Spinoza mit Descartes überein. Aber nach Spinoza sind auch die Geister nur Modi des Denkens und die Körper nur Modi der Ausdehnung. Daher identificirt Spinoza Geister und Ideen, Körper und Bewegungen.

Alle Körper sind Modificationen der Ausdehnung; alle Modi der Ausdehnung sind Bewegungen; die Bewegungen unterscheiden sich nach dem Grade ihrer Geschwindigkeit, sie sind langsamer oder schneller, und die langsame Bewegung geht am Ende in den Zustand der Ruhe über.

Daher die beiden Axiome, womit Spinoza seinen Abriß der Körperlehre beginnt: „alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe." „Jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald schneller *)."

Hieraus erhellt, worin die Körper sich unterscheiden und übereinstimmen. Sie unterscheiden sich nicht der Substanz nach, denn sie sind nicht Substanzen; sie unterscheiden sich auch nicht dem Attribute nach, denn sie sind alle Modificationen desselben Attributs, nämlich der Ausdehnung; sie unterscheiden sich nur als Modi der Ausdehnung, d. h. in Rücksicht der Bewegung und Ruhe, der mehr oder weniger geschwinden Bewegung. Sie stimmen darin überein, daß sie Modi desselben Attributs sind, daß sie sich schneller und langsamer bewegen, daß sie aus der Bewegung in die Ruhe, aus dieser in jene übergehen können. Nun ist die Ordnung der Körper deren Causalnexus. In diesem Zusammenhange ist jedes Glied Wirkung einer äußeren Ursache. Also ist die Bewegung oder Ruhe jedes Körpers bewirkt von Außen. Jeder Körper ist zur Bewegung oder Ruhe bestimmt von einem

*) Eth. II. Ax. I. II. pg. 90.

andern Körper, der zu seiner Bewegung oder Ruhe ebenfalls von einem andern bestimmt ist, und so fort ins Endlose. Aus diesem Causalnexus müssen alle Erscheinungen in der Körperwelt erklärt werden, d. h. sie müssen sämmtlich erklärt werden aus der mechanischen Causalität.

Daher die drei ersten Lehrsätze: „die Körper unterscheiden sich in Rücksicht der Bewegung und Ruhe, der Geschwindigkeit und Langsamkeit, nicht aber in Rücksicht der Substanz.“ „Alle Körper stimmen in gewissen Punkten überein.“ „Der bewegte oder ruhende Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt wurde, und dieser wieder von einem andern, und so fort ins Endlose*).“

Jede Bewegung ist also die Wirkung einer äußeren Ursache. Diese Ursache ist der bewegende Körper. Wie ein Körper von einem andern bewegt wird, hängt offenbar ab von der Natur sowohl des bewegenden als des bewegten Körpers, sei es nun daß mehrere verschiedene Körper einen und denselben bewegen oder ein und derselbe mehrere**).

2. Die Stufenreihe der Körper. Einfache Körper.

Die Körper unterscheiden sich in Rücksicht der Bewegung und Ruhe, der geschwinden und langsamen Bewegung. Die Körper sind entweder bewegt oder nicht bewegt, die bewegten sind entweder mehr oder weniger geschwind, d. h. die Größe ihrer Bewegung hat verschiedene Grade. Diese Unterschiede sind die einfachsten. Darum sind die Körper, die nur in dieser einfach-

*) Eth. II. Lemma I. II. III. pg. 90.

**) Ebendaselbst. Lemma III. Ax. I. pg. 91.

sten Weise unterschieden sind, die einfachsten Körper (corpora simplicissima). Aus diesen einfachsten Körpern sind alle anderen zusammengesetzt. Je zusammengesetzter ein Körper ist, um so mehr bewegende Körper oder bewegende Kräfte sind in ihm vereinigt, um so größer ist seine Machtvollkommenheit, um so größer also auch seine Wirkungsfähigkeit sowohl im activen als im passiven Sinn, d. h. um so größer ist sowohl seine Fähigkeit zu wirken als seine Empfänglichkeit für die Einwirkungen anderer Körper. Je mächtiger aber ein Wesen ist, um so vollkommener ist es. Daher gilt der Satz: daß die Körper um so vollkommener sind, je mehr sie zusammengesetzt sind.

Die einfachsten Körper sind demnach die unvollkommensten, weil sie am wenigsten vermögen. Der vollkommenste Körper ist das Universum, welches alle Körper in sich begreift. So bildet die Körperwelt ein Stufenreich zunehmender Vollkommenheit oder fortschreitender Zusammensetzung, die von der Verbindung der einfachsten Körper beginnt, diese Verbindungen oder Körper zweiten Ranges (corpora secundi generis) zu einer höheren Verbindung vereinigt (corpora tertii generis) und so immer umfassendere und vollkommnere Bildungen hervorbringt *).

3. Zusammengesetzte Körper (Individuen.)

Eine solche Zusammensetzung nun, deren (einfache oder zusammengesetzte) Theile ein Ganzes oder eine wirkliche Gemeinschaft bilden, nennt Spinoza ein Individuum, und je umfassender und complicirter eine solche Gemeinschaft ist, um so vollkommener ist das Individuum. Zwei Bedingungen sind dazu erforderlich, daß

*) Eth. II. Lemma III. Defin. pg. 92.

Körper eine Gemeinschaft oder ein Individuum ausmachen: die verschiedenen Körper müssen einen aggregativen Zusammenhang eingehen, und ihre verschiedenen Bewegungen müssen sich zu einer gemeinschaftlichen Bewegung verbinden. Jedes Individuum ist ein bestimmtes Körperaggregat und ein bestimmter Bewegungscomplex d. h. ein Mechanismus, dessen Theile sowohl in Rücksicht ihrer Lage als ihrer Bewegungen sich gegenseitig bestimmen. Diese wechselseitige Causalität der Körper giebt der Zusammensetzung den Charakter eines Ganzen und die Form der Individualität. „Wenn einige Körper von gleicher oder verschiedener Größe dergestalt zusammengehalten werden, daß sie sich wechselseitig berühren, oder wenn sie sich mit gleichen oder verschiedenen Graden der Geschwindigkeit so bewegen, daß sie auf eine bestimmte Weise ihre Bewegungen einander gegenseitig mittheilen, so sagen wir, daß diese Körper in wechselseitiger Verbindung stehen und alle zusammen einen Körper oder ein Individuum ausmachen, das sich durch diese Vereinigung der Körper von anderen unterscheidet."

4. Aggregatzustände.

Der aggregative Zusammenhang der Körper oder die gegenseitige Lage der Theile eines Individuums hat zwei verschiedene Formen. Entweder hängen diese Theile dergestalt an einander, daß sie nicht ohne Widerstand getrennt werden können, oder die Theile sind gegen einander vollkommen beweglich und in ihrer Lage verschiebbar. Im ersten Fall sind die Körper fest, im zweiten flüssig. Die gegenseitige Lage der Körper ist bestimmt durch die Oberflächen, die sich berühren; diese Oberflächen sind größer oder kleiner, und es sind daher die beiden Fälle möglich, daß die Theile eines Individuums entweder mit ihren größeren oder mit ihren kleineren

Oberflächen sich gegenseitig berühren, d. h. die Körper hängen mehr oder weniger an einander. Im ersten Fall halten sie stärker zusammen, und es ist eine größere Kraft nöthig, um sie zu trennen; im zweiten Fall ist der Zusammenhang oder die Adhäsion der Theile weniger stark, und es ist also leichter, die gegenseitige Lage der Theile zu verändern. Hängen die Theile an einander mit den größeren Oberflächen oder in stärkerer Adhäsion, so nennt man den Körper **hart**, im andern Falle **weich***).

5. Das Individuum in seinen Veränderungen.

Das Individuum besteht demnach in einer bestimmten Verbindung von Körpern. So lange diese Verbindung dauert, bleibt die Natur und Form des Individuums dieselbe. Innerhalb dieser Verbindung sind eine Menge Veränderungen möglich, welche die Verbindung selbst nicht aufheben, also auch die Natur und Form des Individuums nicht verändern. Nun besteht jene Verbindung in einem bestimmten Quantum von Körpern, die sich ihre Bewegungen gegenseitig mittheilen. So lange das Quantum der Theile und deren Bewegungsverhältniß sich gleich bleibt, beharrt die Natur und Form des Individuums. Also bleibt Natur und Form des Individuums unverändert: 1) wenn gewisse Theile ausscheiden und ebenso viele derselben Art an die Stelle treten, 2) wenn die Theile größer oder kleiner werden, ohne ihre Summe und ihr Bewegungsverhältniß zu ändern, 3) wenn einige Theile die Richtung ihrer Bewegung ändern, aber alle Theile ihr Bewegungsverhältniß behalten, 4) wenn das Individuum sich bewegt oder

*) Eth. II. Lemma III. Ax. III. pg. 92.

ruht, die Richtung seiner Bewegung sei welche sie wolle, aber das Bewegungsverhältniß aller Theile dasselbe bleibt*).

6. Der menschliche Körper.

Der menschliche Körper ist außerordentlich complicirt. Er ist zusammengesetzt aus verschiedenen Individuen, deren jedes sehr zusammengesetzt ist. Die Bestandtheile des menschlichen Körpers haben alle Formen der Cohäsion, die einen sind hart, die anderen weich, die anderen flüssig. Der menschliche Körper besteht in fortwährendem Stoffwechsel, indem er Theile ausscheidet, die er durch Aufnahme anderer Körper wiederersetzt, und so beständig gleichsam wiedererzeugt wird. Je zusammengesetzter ein Körper ist, um so vollkommener d. h. um so mächtiger ist er und um so empfänglicher. So kann der menschliche Körper auf mannigfaltige Weise von anderen Körpern afficirt werden und selbst wieder andere Körper auf mannigfaltige Weise bewegen**).

Es liegt also in der Natur des menschlichen Körpers, daß er als ein Glied der Körperwelt und bei dem Reichthum seiner Complexion sehr vieler und mannigfacher Veränderungen fähig ist. Diese Veränderungen nennt Spinoza Affectionen des Körpers. Wenn diese Affectionen auch das Vermögen und die Machtvollkommenheit des Körpers verändern, so werden sie die Kraft des Körpers entweder befördern oder hemmen, entweder vermehren oder vermindern. Jede Vermehrung steigert die Realität der körperlichen Natur und macht ihren Zustand vollkommner; jede Verminderung bewirkt das Gegentheil.

*) Eth. II. Lemmata IV — VII (incl.) pg. 92. 93.
**) Ebendaselbst. Postulata I — VI (incl.) pg. 94.

Nun sind Seele und Körper ein und dasselbe Wesen. Es ist daher unmöglich, daß die Macht des Körpers vermehrt oder vermindert wird, ohne daß die Seele von sich aus an dieser Veränderung theilnimmt. Bliebe die Seele unberührt bei den Affectionen des Körpers, so wären Seele und Körper nicht mehr ein Wesen, so wäre die menschliche Natur nicht eine und dieselbe unter dem Attribute des Denkens als unter dem der Ausdehnung; denn die Realität oder Macht des Körpers würde verändert, während die der Seele nicht verändert wird.

7. Der Affect und die Leidenschaft.

Nun ist der menschliche Geist die Idee des menschlichen Körpers, und aus diesem Begriff ist die gesammte Geisteslehre Spinoza's abzuleiten. Was daher den Affectionen des Körpers auf der geistigen Seite entspricht, sind die Ideen dieser Affectionen: das sind die Veränderungen, welche die denkende Natur afficiren und in ihrer Vollkommenheit und Macht entweder vermehren oder vermindern. Diese Ideen der körperlichen Affectionen sind die Gemüthsbewegungen. Da nun Seele und Körper zusammen das Wesen der menschlichen Natur ausmachen, so wird in den Affectionen des Körpers und den ihnen entsprechenden Gemüthsbewegungen das Vermögen der menschlichen Natur selbst auf positive oder negative Weise ergriffen. Eine solche Machtäußerung der menschlichen Natur nennt Spinoza Affect. Sind wir die alleinige Ursache dieser Veränderungen, so ist der Affect unsere Thätigkeit; sind wir diese alleinige Ursache nicht, so verhalten wir uns im Affecte leidend, so ist der Affect passiv, und diesen passiven Affect nennt Spinoza Passion oder Leidenschaft. „Unter Affect verstehe ich die Affectionen des Körpers, durch welche

das Vermögen (die Wirkungsfähigkeit) des Körpers entweder vermehrt oder vermindert, entweder befördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affectionen. Wenn wir nun von irgend einer dieser Affectionen die adäquate Ursache sein können, so begreife ich den Affect als Thätigkeit, im andern Fall als Leiden *)."

Aus der Natur des menschlichen Körpers folgen nothwendig die Affectionen. Aus der Natur des menschlichen Geistes folgen nothwendig die Ideen dieser Affectionen d. h. die Gemüthsbewegungen. Aus dem Wesen der menschlichen Natur folgen daher nothwendig die Affecte. Da nun die menschliche Natur ein Glied ist in der Kette der Dinge, also von Außen d. h. von anderen Dingen nothwendig determinirt wird, so folgt, daß die menschliche Natur nothwendig leidet, daß also ihre Affecte auch Passionen oder Leidenschaften sein müssen. Und zwar sind es die Leidenschaften, welche zunächst aus der menschlichen Natur folgen. Also ist die nächste Frage: was sind die menschlichen Leidenschaften und wie folgen sie in ihrer Mannigfaltigkeit aus der menschlichen Natur?

---

*) Eth. III. Defin. III. Vgl. damit Postul. I (pg. 132). Affect. generalis definitio. Explic. pg. 197. 98.

Anhang.

Deus sive natura

Cogitatio | Extensio

Intellectus abs. inf. | Motus et Quies

Ideae | Corpora

Ordo idearum idem est ac ordo rerum

Corpora simplicissima

Individua

I, II, III } generis

Corp. valde composita

Idea corp. humani = mens humana } —— Corp. humanum

Natura humana.

Achtzehntes Capitel.

Die menschlichen Leidenschaften.

I.

Die Aufgabe.

1. Die bisherige Sittenlehre. Descartes.

Die Lehre von den menschlichen Leidenschaften ist das Meisterstück Spinoza's. Er hat das deutliche Bewußtsein gehabt, daß allein das volle Verständniß der menschlichen Natur die Grundlage der Sittenlehre bilden, daß man die menschliche Natur nicht verstehen könne, wenn man die Leidenschaften nicht zu erklären vermöge, und daß dieser Mangel es sei, welcher die bisherigen Versuche der Sittenlehre untauglich und unfruchtbar mache. Geredet habe man über die Leidenschaften viel, aber in ihrem Ursprunge erklärt, in ihrer Natur und Gewalt richtig gewürdigt habe sie Niemand. Denn auch Descartes in seiner Schrift über die Leidenschaften, so scharfsinnig sie sei, habe, von dem Glauben an die menschliche Freiheit befangen, den richtigen Gesichtspunkt verfehlt, obwohl er die Absicht gehabt, sie gründlich zu erklären. Die Anderen aber pflegen über die Leidenschaften nur zu moralisiren und

sie als Gebrechen zu betrachten, denen man genugthue, wenn man sie tadle und häufig wiederhole, wie kläglich oder lächerlich, wie verächtlich oder abscheulich sie seien. Sie meinen eine gute Sittenlehre zu geben, wenn sie die Leidenschaften tüchtig durchhecheln und eine geharnischte Strafpredigt dagegen halten. Aber die Leidenschaften sind taub, wenn man ihnen Moral liest. Daher ist jede Sittenlehre vergeblich und fruchtlos, die sich auf solche Weise mit den Affecten abfindet. Die Sittenlehre will zeigen, wie man die Leidenschaften beherscht. Wenn man aber nicht weiß, welche Gewalt die Leidenschaften haben: wie will man wissen, welche Gewalt sie bezwingt? Und wenn man nicht weiß, was die Leidenschaften sind und woher sie rühren: wie will man wissen, was sie vermögen?

2. Die Grundirrthümer und der richtige Standpunkt.

Zwei Grundfehler haben die bisherigen Systeme der Sittenlehre in Verwirrung gebracht. Der erste Irrthum liegt darin, daß man die menschliche Natur wie eine Ausnahme von der Natur der Dinge ansieht, „wie einen Staat im Staate", der seine besonderen, von der übrigen Ordnung der Dinge verschiedenen Gesetze habe; der zweite Irrthum ist, daß man die Leidenschaften als Gebrechen der menschlichen Natur, als Störungen in diesem Staate betrachtet. So betrachtet, sind die Leidenschaften unverstandene Erscheinungen einer unverstandenen Natur. Was kann auf einer solchen Grundlage die Sittenlehre noch ausrichten?

Von diesen beiden Irrthümern ist der Standpunkt Spinoza's gründlich frei, denn er ist beiden gerade entgegengesetzt. Unter diesem Standpunkt ist die menschliche Natur keine Ausnahme und die Leidenschaften keine Gebrechen; denn es giebt in der nothwen-

digen Ordnung der Dinge weder Ausnahmen noch Fehler. Er begreift die menschliche Natur als eine nothwendige Folge in dem Causalzusammenhang der Dinge und die Leidenschaften als eine nothwendige Folge der menschlichen Natur. „Ich komme wieder auf die Moralisten zurück," sagt Spinoza in der Einführung des dritten Theiles der Ethik, „welche die menschlichen Gemüthsbewegungen und Handlungen lieber verabscheuen oder belachen als begreifen wollen. Diesen Leuten wird es ohne Zweifel seltsam erscheinen, daß ich die Fehler und Thorheiten der Menschen in geometrischer Weise behandeln und die Dinge methodisch beweisen will, die sie als vernunftwidrig, eitel, ungereimt und abscheulich verschreien. Indessen ist diese Methode die meinige. Es giebt nichts in der Natur, das man einem Fehler derselben zuschreiben könnte; denn die Natur ist stets dieselbe und überall ist ihre Macht und ihr Wirkungsvermögen dasselbe eine; das heißt: die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen Alles geschieht und seine Formen wechselt, sind überall und immer dieselben, und ebenso muß auch die Erkenntniß der Natur aller Dinge, wie immer sie beschaffen sein mögen, eine und dieselbe Methode befolgen, nämlich die Dinge zu erklären nach den allgemeinen Gesetzen und Regeln der Natur. So folgen die Affecte des Hasses, Zornes, Neides u. s. w. aus derselben Naturnothwendigkeit und Macht als die anderen einzelnen Erscheinungen; sie haben gewisse Ursachen, durch die sie erkannt werden, und gewisse Eigenschaften, die unserer Erkenntniß ebenso würdig sind als die Eigenschaften irgend einer anderen Sache, deren Betrachtung uns bloß ergötzt. Darum werde ich über die Natur und Gewalt der Leidenschaften und über die Macht des Geistes in Betreff der Leidenschaften nach derselben Methode handeln, als vorher über Gott und das Wesen des Geistes, und ich werde die menschlichen Handlungen und Begier-

den ganz so betrachten, als wenn die Rede wäre von Linien, Flächen und Körpern." Und dieselbe Erklärung wiederholt Spinoza in der Einleitung seines politischen Tractats. „Um die Gegenstände der Politik mit derselben Geistesfreiheit zu untersuchen, als mathematische Dinge, habe ich mich eifrig bemüht, die menschlichen Handlungen nicht zu belachen noch zu beklagen noch zu verabscheuen, sondern zu erkennen; und ebenso habe ich die menschlichen Leidenschaften, wie Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhm, Mitleid und die übrigen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler der menschlichen Natur, sondern als Eigenschaften betrachtet, die zur Natur des Menschen gehören, wie zur Natur der Luft Hitze, Kälte, Sturm, Donner und andere Erscheinungen der Art, die zwar unbequem, doch nothwendig sind und gewisse Ursachen haben, durch die wir ihr Wesen zu erkennen suchen; und die wahre Betrachtung dieser Dinge gewährt dem Geist dieselbe Freude als die Erkenntniß der Erscheinungen, die unseren Sinnen angenehm sind *)."

II.

Die Nothwendigkeit der Leidenschaften.

1. Der Geist als leidende Natur.

Wäre der menschliche Geist ein Wesen für sich, abgesondert und unabhängig von den andern Dingen, so wären die Leidenschaften zufällige Störungen, aber nicht nothwendige Folgen. Nun aber ist unter dem Gesichtspunkte Spinoza's der menschliche Geist in keiner Weise unabhängig, er ist nicht Substanz, sondern

*) Eth. III. De Affectibus. Praef. (Op. II. pg. 131.) = Tract. polit. Cap. I. Introd. § IV. (Op. II. pg. 304. 305.)

Modus, ein Glied im Causalnexus der Dinge, „ein Theil der Natur", also ausgesetzt und unterworfen den Einwirkungen anderer Dinge, also nothwendig leidend, und die Leidenschaften sind daher seine nothwendigen Folgen. Weil der Geist ein endliches bestimmtes Wesen ist, darum ist er auch bestimmbar. Sein Wesen begreift die Determination und damit die Negation (das Leiden) in sich. „Wir sehen," sagt Spinoza, „daß die Leidenschaften nur darum zum Geiste gehören, weil dieser die Negation in sich schließt, oder sofern derselbe als ein Theil der Natur betrachtet wird, der für sich allein ohne die anderen Dinge nicht klar und deutlich begriffen werden kann; und aus demselben Grunde ließe sich zeigen, daß die Leidenschaften überhaupt zur Natur der einzelnen Wesen, wie zu der des Geistes, gehören und gar nicht anders aufgefaßt werden können. Doch habe ich hier nur die Absicht, von dem menschlichen Geiste allein zu handeln *)."

2. Entgegensetzung der Dinge.

Alle einzelnen Dinge sind leidender Natur, weil sie den Einwirkungen anderer Dinge ausgesetzt sind; sie sind vergänglicher Natur, weil sie leidender Natur sind. Wie ihre Entstehung durch äußere Ursachen bedingt ist, ebenso ihre Vernichtung. Jedes Ding kann daher zerstört werden nur von einer äußeren Ursache. Wenn aber zwei Dinge sich so zu einander verhalten, daß eines die Ursache ist der Vernichtung des anderen, so sagen wir, daß diese Dinge einander entgegengesetzt sind **). Dieser Gegensatz ist in der Natur der Dinge nothwendig. Gäbe es in den Dingen nicht entgegen=

*) Eth. III. Prop. III. Schol.

**) Ebendaselbst. Prop. IV. V.

gesetzte Naturen, so gäbe es keine Ursache der Vernichtung, so könnte kein einzelnes Ding vernichtet werden, so könnte keines vergehen, so wären die Modi unvergänglich, was unmöglich ist.

3. Streben nach Selbsterhaltung.

Da nun jedes Ding nur von Außen zerstört werden kann, so ist klar, daß keines durch sein eigenes Vermögen zerstört wird, vielmehr, da es der zerstörenden Ursache entgegengesetzt ist, mit aller Kraft strebt, in seinem Dasein zu beharren. Kein Ding ist sich selbst entgegengesetzt, keines zerstört sich selbst. Jedes Ding, so viel an ihm ist, bejaht sein Dasein und strebt es zu erhalten. Die Erhaltung ist der Gegensatz der Zerstörung. Ist nun jedes Ding der Ursache seiner Zerstörung mit seinem ganzen Vermögen entgegengesetzt, so ist sein ganzes Vermögen das Streben nach Selbsterhaltung. Das Vermögen eines Dinges ist sein Wesen. Also besteht das Wesen jedes Dinges in dem Streben nach Selbsterhaltung. Daher die Sätze: „ein jedes Ding, so viel an ihm ist, strebt in seinem Sein zu beharren." „Dieses Streben nach Selbsterhaltung ist eines mit dem wirklichen Wesen des Dinges selbst *)." Dieses Streben nach Selbsterhaltung geht nicht auf eine bestimmte Zeit; kein Ding strebt, sein Dasein nur für eine gewisse Dauer zn erhalten. Denn die bestimmte Dauer schließt Anfang und Ende des Bestehens in sich, also auch die Vernichtung. Da nun kein Ding sich selbst vernichtet, so kann sein Streben nach Selbsterhaltung auch nicht eine bestimmte Dauer in sich schließen. Es schließt also eine unbestimmte in sich **).

*) Unaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Conatus = ipsius rei actualis essentia. Eth. III. Prop. VI. VII. pg. 139.

**) Ebendaselbst. Prop. VIII.

4. Das menschliche Streben. Der Wille.

Was von allen Dingen gilt, gilt auch von der menschlichen Natur. Also muß auch das Vermögen (oder Wesen) der menschlichen Natur begriffen werden als Streben nach Selbsterhaltung. Dieses Streben der menschlichen Natur sowohl in Rücksicht ihres denkenden als ihres körperlichen Daseins nennt Spinoza „appetitus". Was die menschliche Natur erstrebt, dessen ist sich der menschliche Geist bewußt. Das bewußte Streben nennt Spinoza „Wille oder Begierde (voluntas, cupiditas)". Was wir wollen oder begehren, ist demnach nichts Anderes als die Erhaltung und Realität unseres Daseins. Was dieses Streben befördert, nennen wir gut, das Gegentheil böse. Also sind die Vorstellungen des Guten und Bösen bedingt durch die Begierde, nicht umgekehrt. Wir begehren die Dinge nicht, weil sie gut sind; sondern wir nennen sie gut, weil wir sie begehren. „Begierde ist Streben mit dem Bewußtsein desselben. Daraus erhellt, daß wir nichts suchen, wollen, erstreben oder wünschen, weil wir es für gut halten, sondern im Gegentheil, daß wir es deßhalb für gut halten, weil wir es suchen, wollen, erstreben, wünschen *)." Der Habsüchtige hält einen Haufen Geld für das Beste, der Ehrgeizige begehrt nichts so sehr als den Ruhm, dem Neidischen ist nichts angenehmer als fremdes Unglück **).

Das Vermögen eines Dinges ist gleich seinem Wesen. Also ist das Wesen der menschlichen Natur gleich jenem Streben, und das Wesen des menschlichen Geistes gleich jenem bewußten Streben d. h. dem Willen oder der Begierde zur Selbsterhaltung. Da

*) Eth. III. Prop. IX. Dem. Schol. pg. 140. 41. Appetitus = ipsa hominis essentia. Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia.

**) Ebendaselbst. Prop. XXXIX. Schol.

nun die Leidenschaften begriffen werden sollen als nothwendige Folgen der menschlichen Natur, so müssen sie abgeleitet werden aus der Begierde oder dem Willen zur Selbsterhaltung.

III.
Die Ableitung der Leidenschaften.

1. Grundformen: Begierde, Freude und Trauer.

Nun sind die Leidenschaften die Ideen der körperlichen Affectionen; diese aber verhalten sich zu dem Vermögen des Körpers entweder vermehrend oder vermindernd, entweder fördernd oder hemmend. Also werden auch die Leidenschaften das Vermögen der menschlichen Natur entweder vermehren oder vermindern, entweder fördern oder hemmen. Jede Vermehrung ist ein Uebergang zu größerer Vollkommenheit, jede Verminderung ein Uebergang zu geringerer. Je vollkommener aber unser Dasein ist, desto mehr wird das Streben oder die Begierde der Selbsterhaltung bejaht und erweitert. Je größer dagegen die Verminderung unseres Daseins ist, um so mehr wird die Begierde der Selbsterhaltung verneint und eingeschränkt. So wird die Begierde des menschlichen Geistes entweder befriedigt oder gehemmt. Das Bewußtsein befriedigter Begierde ist Freude oder Lust, das Bewußtsein der gehemmten ist Traurigkeit oder Schmerz. „Unter der Freude," sagt Spinoza, „verstehe ich die Leidenschaft, durch welche der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht; unter der Traurigkeit dagegen die Leidenschaft, durch welche er zu geringerer Vollkommenheit übergeht*)."

*) Eth. III. Prop. XI. Schol. Laetitia = passio, qua mens ad majorem perfectionem transit. Tristitia = passio, qua ipsa ad minorem transit perfectionem.

Demnach bestimmt sich die Aufgabe dahin: die Leidenschaften in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit sollen abgeleitet werden aus diesen drei Grundformen: Begierde, Freude (Lust), Trauer (Schmerz). Die verschiedenen Formen der Leidenschaften sind Variationen dieses Themas. Sie sind nothwendige Folgen der begehrenden Menschennatur, welche die Freude ebenso nothwendig will als sie den entgegengesetzten Affect flieht.

2. Liebe und Haß.

Es liegt demnach in der Natur des menschlichen Geistes, daß er die freudigen Affecte zu erhalten und die traurigen loszuwerden sucht. Nun sind die Affectionen Wirkungen gewisser Ursachen. Was uns Freude verursacht, das beglückt uns und vermehrt unser Dasein, das müssen wir nothwendig bejahen und zu erhalten suchen. So will es die Begierde der Selbsterhaltung. Was uns dagegen Schmerz verursacht und uns traurig macht, das vermindert unser Dasein, das ist unserem Dasein entgegengesetzt, dem also müssen wir auch uns nothwendig entgegensetzen, das müssen wir zu verneinen und fortzuschaffen suchen. Also folgt aus dem Willen zur Selbsterhaltung, daß wir die Ursache unserer freudigen Affecte lieben und die Ursache der traurigen hassen. Die Liebe ist demnach nichts anderes als Freude, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache, der Haß nichts anderes als Traurigkeit, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache*).

3. Sympathie und Antipathie. Sehnsucht. (Aberglaube.)

Was wir Freudiges oder Schmerzliches erleben, das erleben

*) Eth. III. Prop. XII. XIII. Schol. Amor = laetitia, concomitante idea causae externae. Odium = tristitia, concomitante idea causae externae.

wir im Zusammenhange mit anderen Dingen, die nicht die wirklichen Ursachen unserer freudigen oder traurigen Affecte, sondern nur zufällig mit diesen Ursachen verbunden sind. Unwillkürlich aber verbreitet sich unsere freudig oder schmerzlich gestimmte Vorstellungsweise auch über die zufälligen Umstände, mit denen die Dinge verknüpft sind, die uns beglücken oder traurig machen. So werden eine Menge Dinge unwillkürlich Objecte einer freudigen oder traurigen Betrachtung, die keineswegs die Ursachen derselben sind. Nun lieben wir die Objecte der freudigen und hassen die der traurigen Betrachtung. Daher kommt es, was wir so oft erfahren, daß wir unwillkürlich Liebe oder Widerwillen gegen Dinge empfinden, die unsere guten oder schlimmen Erlebnisse nur zufällig begleitet haben. Wir möchten mit der Ursache unseres Glücks und unserer Freude auch die Umstände derselben erhalten, wir begehren deren Dasein und vermissen sie *sehnsüchtig*, wenn sie fehlen. Wir wollen die Ursache unserer Freude erhalten, denn sie ist die Ursache unserer eigenen größeren Vollkommenheit; darum stellen wir gern vor was wir lieben, erquicken uns an seiner Gegenwart, leben in seiner Erinnerung. Das geliebte Wesen sei ein Freund. Zufällig begegnet uns ein Anderer, der dem Freunde auffallend ähnlich sieht. Unwillkürlich verbinden wir seine Vorstellung mit der des Freundes; so wird dieser Andere unwillkürlich ein Object unserer freudigen Betrachtung und dadurch ein Object, das wir mitlieben. So entsteht, was Spinoza *Sympathie* und *Antipathie* nennt: zufällige Liebe und zufälliger Haß. So werden gewisse Dinge Objecte unserer Sympathie und Antipathie; die einen gelten uns als gut, die anderen als schlimm. Wir hoffen ohne irgend einen Grund, daß uns jene Gutes bringen, und fürchten ebenso grundlos das Gegentheil von den anderen. So entsteht aus Sympathie und Anti-

pathie der Glaube an gute und üble Vorzeichen, und hier sehen wir den natürlichen Ursprung des menschlichen Aberglaubens. Der Aberglauben sagt: diese Dinge sind schlimm und verkünden Unheil, darum erfüllen sie uns mit Furcht. In Wahrheit verhält sich die Sache umgekehrt. Weil wir die wirkliche Ursache unseres Unglücks hassen, darum fassen wir einen Widerwillen auch gegen die Umstände dieser Ursache; darum werden gleichgültige Dinge Objecte unserer Antipathie, darum werden wir abergläubisch, und die Dinge als Objecte des Aberglaubens werden bedeutungsvolle Vorzeichen. Sehr gut sagt Spinoza: „ein jedes Ding kann zufälligerweise (per accidens) Ursache der Hoffnung oder Furcht sein *)."

4. Hoffnung und Furcht.

Wenn die Ursache unserer Freude oder Trauer, also das Object unserer Liebe oder unseres Hasses, noch nicht wirklich vorhanden ist, aber bevorsteht, so werden auch die Affecte der Freude und Traurigkeit als bevorstehend empfunden. Diese Gemüthsbewegung ist die Erwartung. Freudiges erwarten heißt hoffen; Trauriges erwarten heißt fürchten. Ist eingetroffen, was wir gehofft haben, so verwandelt sich die Hoffnung in Sicherheit. Ist das Gefürchtete eingetroffen, so wird aus der Furcht Verzweiflung. Sicherheit (securitas) ist die Hoffnung, die nichts mehr zu fürchten hat. Verzweiflung ist die Furcht, die nichts mehr zu hoffen hat. So lange wir hoffen und fürchten, ist der Aus-

*) Eth. III. Prop. XV. Coroll. Prop. XVI. Vgl. über Sympathie und Antipathie Prop. XV. Schol., über die Sehnsucht Prop. XXXVI. Dem. Cor. Schol., über den Aberglauben Prop. L. Schol.

gang der Sache noch ungewiß. Daher hat jede Hoffnung zu fürchten und jede Furcht zu hoffen. Daher sind Hoffnung und Furcht schwankende und darum unbeständige Affecte: jene ist schwankende Freude, inconstans laetitia; diese ist schwankende Traurigkeit, inconstans tristitia. Wenn aber der erwartete Ausgang, den wir gefürchtet oder gehofft haben, nicht eintrifft, vielmehr ein unerwarteter in dem einen Falle die Furcht, in dem andern die Hoffnung zu Schanden macht, so entstehen Affecte eigenthümlicher Art. Dort werden wir plötzlich von dem Drucke der Furcht erlöst, wir athmen wieder auf, wir werden fröhlich: diesen Affect nennt Spinoza „gaudium“. Hier wird plötzlich unsere Hoffnung niedergeschlagen, unser Bewußtsein, das in der Hoffnung gelebt hatte, wird verwundet, oft auf die schmerzlichste Weise: diesen Affect der plötzlich fehlgeschlagenen, bitter getäuschten Hoffnung nennt Spinoza „conscientiae morsus“; er war offenbar um den Ausdruck verlegen und wollte die Art und Weise bezeichnen, wie wir diesen Affect empfinden: wie einen Biß ins Innere. Er hätte vielleicht gut gethan, den Affect anders zu bezeichnen, um den Leuten die Thorheit zu sparen, seinen Ausdruck mit „Gewissensbiß“ zu übersetzen. Gedankenloser kann man nicht übersetzen.

Unter Gewissensbiß verstehen wir nichts anderes als die Empfindung einer peinlichen Reue, deren Object die eigene Handlung und deren Folgen sind. Unter „conscientiae morsus“ versteht hier Spinoza die Trauer über eine vernichtete Hoffnung, z. B. die Empfindung, mit welcher der Landmann auf den Hagelschlag hinblickt, der seine Saat zerstört hat. Wie hätte er sonst definiren können: „ich verstehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist?“ Wie hätte er sonst diesen

Affect entgegensetzen können der Freude („gaudium"), da doch den Gewissensbissen die Zufriedenheit mit sich entgegengesetzt ist, die niemand „gaudium" nennt? Der Begriff der Gewissensbisse schließt den eines unerwarteten Ausgangs nicht nothwendig in sich, er fordert aber nothwendig den des selbstverschuldeten Ausgangs, und von der Selbstverschuldung ist in diesem Falle nirgends die Rede*).

5. Liebe und Haß in ihren nothwendigen Folgen.

Wir begehren unsere Selbsterhaltung. Wir empfinden freudig, was unser Dasein vermehrt und steigert. Wir lieben, was uns diese Freude verursacht. Also müssen wir nothwendig bejahen, was den Gegenstand unserer Liebe erhält, und verneinen, was ihn zerstört. Wir müssen in dieser Rücksicht alles Erhaltende freudig und alles Zerstörende traurig empfinden. Jemehr die Ursache unserer Freude d. h. der Gegenstand unserer Liebe in seinem Dasein gesteigert wird und an Vollkommenheit zunimmt, desto vollkommner, also freudiger fühlen wir das eigene Dasein. Nun wird der Uebergang zu größerer Vollkommenheit als Freude empfunden. Je freudiger also der Gegenstand unserer Liebe bewegt ist, um so freudiger sind wir selbst bewegt. Sein Glück ist das unsrige. Wir fühlen in dem, was wir lieben, unser eigenes Dasein erhalten und vermehrt. Nun ist die Ursache unserer Freude nothwendig Gegenstand unserer Liebe. Ist also die Freude des Geliebten unsere eigene Freude, die um so größer ist, je glücklicher sich der Geliebte fühlt; so folgt, daß die Ursache dieses Glückes ein Gegenstand

---

*) Eth. III. Prop. XVIII. Schol. I. II. pg. 147. 48. Affect. Def. XVII. pg. 188.

unserer Liebe sein muß. Wir werden daher lieben, was den Geliebten erfreut, und hassen, was ihn traurig macht. Da nun die Ursache seiner Freude nothwendig auch Gegenstand seiner Liebe ist, so werden wir lieben, was er liebt, und hassen, was er haßt. Diese Gemüthsbewegungen folgen ebenso nothwendig aus der Natur der Liebe, als diese aus der Freude und diese aus der Begierde folgt, das eigene Dasein zu erhalten und zu vermehren *).

Mit derselben Nothwendigkeit folgen die entgegengesetzten Gemüthsbewegungen aus der Natur des Hasses. Was den Gegenstand unseres Hasses zerstört, ist uns erfreulich; dagegen peinlich Alles, was ihn erhält. Was ihn drückt, steigert unser Selbstgefühl und erregt unsere Freude; was ihn steigert und freudig erregt, empfinden wir drückend und schmerzlich. Die Ursache seiner Freude ist zugleich Ursache unserer Trauer, die Ursache seiner Trauer ist zugleich Ursache unserer Freude. Also müssen wir hassen, was er liebt, und lieben, was er haßt **).

6. Nationalhaß.

Nun lieben wir unter den Wesen unseresgleichen insbesondere diejenigen, mit denen wir verbunden sind, und in Gemeinschaft mit denen wir unser Dasein erhalten und gestärkt fühlen. So liebt jeder die Genossen seiner Familie, seines Standes, seines Volks, seiner Religion. Wir müssen aber hassen, was den Gegenstand unserer Liebe haßt oder was er haßt. Daraus erklärt sich der gemeinschaftliche Haß, an dem wir theilnehmen als Glied dieser Familie, dieses Standes, dieses Volks, dieser Kirche. Hier ist der

*) Eth. III. Prop. XIX. XXI. XXII. XXV.
**) Ebendaselbst. Prop. XX. XXIII. XXIV. XXVI.

Grund, aus dem so gewaltige und in der menschlichen Gesellschaft so folgenreiche Leidenschaften hervorgehen, wie Feindschaft der Stände, wie Glaubens- und Nationalhaß u. s. w.*).

7. Zorn und Vergeltung.

Der Haß begehrt die Vernichtung seines Gegenstandes; er will ihm schaden; darum erzeugt er nothwendig die Begierde, dem Gehaßten so viel Uebles zuzufügen, als er nur immer vermag. Diese Begierde nennt Spinoza Zorn. Wir hassen den anderen, weil er uns beschädigt hat. Wir wollen ihn wieder beschädigen. Er soll durch uns empfinden, was wir durch ihn empfunden haben. Er soll nicht bloß leiden, sondern ebenso sehr als wir. Daher wollen wir dem Anderen genau dasselbe Uebel anthun, als er uns angethan hat. Der Haß fordert Auge um Auge, Zahn um Zahn. Er will das Uebel nicht bloß erwiedern, sondern vergelten. Diese Begierde ist die Rachsucht**).

8. Neid und Schadenfreude.

Nehmen wir nun, daß die Menschen von Natur einander feindlich sind, daß jeder durch das Dasein des Anderen sein eignes gemindert und bedroht fühlt, so folgt, daß die Menschen von Natur geneigt sind, sich gegenseitig zu hassen und darum jedes fremde Glück schmerzlich und jedes fremde Unglück freudig zu empfinden. Jene Gemüthsbewegung ist der Neid, diese die Schadenfreude***).

---

*) Eth. III. Prop. XLV. Dem. Prop. XLVI.

**) Eth. III. Prop. XL. Coroll. II. Schol.

***) Ebendaselbst. Prop. XXIV. Schol.

Am meisten werden wir beneiden, was wir selbst am schmerzlichsten entbehren oder dessen Mangel uns der empfindlichste ist von allen Mängeln, die wir haben. Nichts erfüllt uns mit größerer Freude als das Bewußtsein unserer Kraft, unseres Vermögens, unserer Leistungen. In dieser Vorstellung verweilen wir gern. Jeder betrachtet sich am liebsten in seiner Kraft; so wünscht er sich am liebsten von Anderen betrachtet. Daher kommt es, daß die Leute von nichts lieber als von ihren Thaten erzählen und das Gefühl ihrer überlegenen Stärke am behaglichsten genießen, wenn sie ihre Thatkraft gegen die Schwächen Anderer abstechen lassen.

Daher ist nichts drückender als das Bewußtsein der eigenen Schwäche und Untüchtigkeit, nichts niederschlagender als die Empfindung dieses Mangels, nichts also beneidenswerther als das Gegentheil dieses Mangels bei Anderen, d. h. als fremde Tugend im Sinne der Tüchtigkeit.

Daher beneiden wir solche Wesen am meisten, mit denen wir in Rücksicht der Kraft und Fähigkeit wetteifern, d. h. Wesen unseresgleichen. Die Menschen beneiden sich gegenseitig, und was jeder dem Anderen am meisten beneidet, sind die Geisteskräfte und Talente, die ihm fehlen. Solche Wesen dagegen, mit denen wir nach der Beschaffenheit unserer Natur nicht wetteifern, also auch nicht uns vergleichen können, beneiden wir nie. Kein Mensch beneidet die Bäume um ihre Höhe und die Löwen um ihre Stärke*).

9. Mitleid und Wohlwollen.

Nehmen wir aber Wesen unseresgleichen, die wir weder hassen

---

*) Eth. III. Prop. LV. Coroll. Schol.

noch lieben, also andere Menschen, denen gegenüber wir in voller Gemüthsruhe sind, so werden wir ihre Gemüthsbewegungen vorstellen, wie sie sind; diese unsere Vorstellungen müssen uns afficiren, wir werden also von diesen Vorstellungen ergriffen werden und eben dadurch ähnliche Affectionen haben. So werden wir das Leiden und Begehren anderer Menschen unwillkürlich mitempfinden. Diese Mitempfindung fremden Leidens ist das Mitleid und die Mitempfindung fremden Begehrens eine Art Mitbegehren oder Mitstreben, welches Spinoza „aemulatio" nennt *).

Das Unglück des Geliebten empfinden wir als unser eigenes; das Unglück des Gehaßten empfinden wir freudig; das Unglück der Menschen, die wir weder hassen noch lieben, empfinden wir mitleidig. Mitleid und Haß können sich daher in Rücksicht auf dasselbe Object nicht zusammen vertragen. Was wir hassen, können wir nicht bemitleiden. Was wir bemitleiden, können wir nicht hassen **).

Was in dem Anderen das Leiden erregt, erregt in uns das Mitleid. Also ist die Ursache des fremden Leidens zugleich die Ursache unseres Mitleids. Nun gehört das Mitleid zu den traurigen Affecten, die wir los zu werden, deren Ursachen wir also zu entfernen suchen. Also werden wir suchen, den Anderen von der Ursache seines Leidens zu befreien. So entsteht aus dem Mitleid die natürliche Begierde, dem Anderen zu helfen, d. h. das Wohlwollen (benevolentia) ***).

---

*) Eth. III. Prop. XXVII. Schol.

**) Ebendaselbst. Prop. XXVII. Coroll. II.

***) Ebendaselbst. Coroll. III. Schol.

10. Neid und Mitleid.

Das Wohlwollen verhält sich zur Schadenfreude ähnlich als das Mitleid zum Neide. Wir beneiden das Glück des Gehaßten und freuen uns über sein Unglück. Wir bemitleiden das Unglück derer, die wir nicht hassen. Sobald daher in Rücksicht auf dasselbe Object dem Mitleide der Haß begegnet, so löscht er es aus und verwandelt das Mitleid in Schadenfreude. Dieser Haß aber liegt der menschlichen Natur sehr nahe und in der Richtung ihrer Begierde. Es liegt nämlich in unserer Natur, daß wir begehren, was Andere unseresgleichen begehren. Wenn nun der Andere erreicht, wonach wir streben und was wir jetzt nicht mehr erreichen können, so fühlen wir unsere Begierde gehemmt, unser Dasein gemindert, und gerathen daher nothwendig in eine traurige und gedrückte Stimmung. Was ist die Ursache dieses traurigen Affects? Daß der Andere besitzt, was wir begehren und nicht haben; daß er also glücklicher ist als wir. So wird er der Gegenstand unseres Hasses und Neides. Wir beneiden diesen glücklicheren Mann, nicht weil wir ihn hassen; sondern wir hassen und beneiden ihn, weil er glücklicher ist als wir. Sein Glück ist die Ursache unseres Hasses, aus dem nothwendig der Neid folgt. Wäre er unglücklicher als wir, so würden wir denselben Mann bemitleiden. Also Neid und Mitleid, so entgegengesetzt sie einander scheinen, vertragen sich in der menschlichen Natur vollkommen zusammen, auch in Rücksicht auf dasselbe Object; ja sie bedingen sich gegenseitig. Man bemitleidet die Unglücklichen und beneidet die Glücklichen. Genauer gesagt: man bemitleidet die, denen es schlechter geht als uns, und beneidet die Anderen, denen es besser als uns geht. Beide Empfindungen haben dieselbe Quelle, nämlich den Wetteifer der menschlichen Begierden, der nothwendig daraus folgt, daß jeder

sein Dasein so viel als möglich zu erhalten und zu mehren sucht. Und lehrt nicht die tägliche Erfahrung, daß es sich mit dem Neide und Mitleide der Menschen in der That so und nicht anders verhält*)?

11. Die übertriebene Schätzung. Der Hochmuth.

Die Begierde, das eigene Dasein zu erhalten und so vollkommen als möglich zu machen, fordert, daß wir lieben, was uns erfreut, daß wir Alles thun, um den Gegenstand zu erhalten und zu steigern, den wir lieben. Je vollkommener dieser Gegenstand ist, um so größer ist unsere Freude, um so vollkommener sind und fühlen wir uns selbst. So folgt aus der Liebe das natürliche Streben, den Gegenstand derselben so vollkommen als möglich vorzustellen, denn diese Vorstellung erquickt uns, sie steigert unser Selbstgefühl und liegt also in der Richtung unserer ursprünglichen Begierde. Daher wird die Liebe ihr Object ebenso leicht überschätzen, als der Haß aus dem entgegengesetzten Grunde das seinige unterschätzen wird. Die Liebe übertreibt den Werth ihres Gegenstandes und der Haß den Unwerth des seinigen. Jene kann von ihrem Gegenstande nicht hoch genug, diese nicht gering genug denken. So erzeugt die Liebe die übermäßige Schätzung (existimatio), der Haß die Geringschätzung (despectus). Aber Liebe und Haß sind indirecte Selbstliebe. Denn wir lieben, was uns erfreut, und hassen, was unser Dasein vermindert. Indem wir das Object unserer Liebe vergrößern, erhöhen wir unser freudiges Selbstgefühl, vermehren wir unser Dasein. Wenn aus der Liebe die Ueberschätzung folgt, so wird aus der Selbstliebe folgen,

*) Eth. III. Prop. XXXII. Schol.

daß wir den eigenen Werth zu hoch anschlagen, daß wir am ersten uns selbst überschätzen. Diese Selbstüberschätzung ist der Hochmuth (superbia) *).

12. Humanität und Ehrliebe. Ruhm und Hochmuth.

Je größer unsere Liebe ist, um so mehr werden wir bestrebt sein, deren Gegenstand aus allen Kräften zu erhalten und zu erfreuen. Nun aber wollen wir vor Allem unser eigenes Dasein erhalten und vermehrt sehen. Wir wollen daher so viel Freude als möglich erleben, also von den Anderen so viel als möglich erfreut werden. Diese Anderen werden uns erfreuen, wenn sie uns lieben; sie werden um so mehr bestrebt sein, uns Freude zu machen, je größer ihre Liebe zu uns ist. Darum wollen wir soviel als möglich von Allen geliebt werden. Sie werden uns lieben, wenn wir die Ursache ihrer Freude sind, d. h. wenn wir ihnen gefallen. Daher das Streben, den Menschen zu gefallen und ihnen nach Wunsch zu leben. Dieses leutselige Streben nennt Spinoza Humanität. Je mehr wir den Leuten gefallen, um so mehr werden sie uns lieben, um so mehr werden sie uns loben, um so höher werden sie uns schätzen und überschätzen. Wir wollen geschätzt werden so hoch als möglich. Die Schätzung der Anderen ist unsere Ehre. Wir fühlen unser Dasein in demselben Grade erhöht, als wir geehrt werden. So folgt aus der Selbstliebe die Ehrliebe oder die Sucht nach Ehre (ambitio) **).

Die allgemeine Hochschätzung wird als Ruhm, die allgemeine Geringschätzung als Schmach empfunden. Wer sich geehrt sieht,

*) Eth. III. Prop. XXVI. Schol.

**) Ebendaselbst. Prop. XXIX. Schol.

erlebt Freude an sich, er ist mit sich zufrieden und ruht in einem gesicherten und gehobenen Selbstgefühl. Vortrefflich nennt Spinoza diesen Empfindungszustand „acquiescentia in se ipso". Das Gegentheil ist die Reue, das gedrückte Selbstgefühl als Folge der allgemeinen, verschuldeten Geringschätzung. Der Ruhm steigert das Selbstgefühl und erhöht die Selbstliebe, die den Hochmuth erzeugt, der nothwendig mißfällt. Daher kommt es, daß berühmte Leute so leicht hochmüthig werden und sich einbilden, aller Welt zu gefallen, während sie Allen lästig sind*). Man könnte im Geiste Spinoza's noch eine andere Folgerung hinzufügen. Wenn die Sucht zu gefallen größer ist als der Stolz, so werden berühmte Leute bescheiden sein oder thun, um nicht zu mißfallen. Es giebt auch davon Beispiele.

13. Verstärkung der Liebe. Gemüthsschwankung.

Je größer unsere Liebe ist, um so mehr werden wir bestrebt sein, den Gegenstand derselben zu vergrößern. Der Gegenstand wächst mit der Liebe und diese mit ihm. Je mächtiger und werthvoller uns das Object unserer Liebe erscheint, um so mächtiger und stärker ist unsere Liebe. Nun erscheint ein Object um so werthvoller, je höher es geschätzt, je mehr es geliebt wird. Wenn daher der Gegenstand unserer Liebe zugleich von Anderen geliebt wird, so wird der Werth desselben vergrößert und eben dadurch unsere Liebe verstärkt. Wir lieben jetzt den Gegenstand doppelt: einmal als Ursache unserer Freude, dann als Object fremder Begierde; das erste Motiv ist die eigene freudige Empfindung, das zweite die Aemulation **).

*) Eth. III. Prop. XXX. Schol.

**) Ebendaselbst. Prop. XXXI.

Wir wollen unser Dasein vermehren, unsere Freude steigern, unsere Liebe verstärken. Sie wird verstärkt, wenn Andere dasselbe Object lieben. Daher wollen wir, daß der Gegenstand unserer Liebe auch Anderen gefalle, auch von Anderen geliebt werde, wo möglich von aller Welt*).

Unsere Liebe wird in demselben Grade vermehrt, als wir ihren Gegenstand von Anderen geliebt sehen. Und sie wird in demselben Grade vermindert, als Andere den Gegenstand unserer Liebe geringschätzen. Unsere Liebe geräth dann in eine Art Widerstreit mit sich selbst, sie fängt an zu zweifeln und zu schwanken, und wir erleiden jene Gemüthsbewegung, die Spinoza sehr gut als „fluctuatio animi" bezeichnet**). Es ist die Stimmung, die Shakespeare seinen Brutus mit den Worten ausdrücken läßt: „die Verfassung des Menschen, wie ein kleines Königreich, erleidet dann den Zustand der Empörung."

Es gehört eine große Festigkeit und eine Herrschaft über die natürlichen Gemüthsbewegungen dazu, um zu lieben, was Anderen werthlos erscheint. Will man dem Anderen seine Liebe verleiden, so ist das gewöhnliche Mittel, daß man den Gegenstand derselben herabsetzt. Will man seine Liebe anfeuern, so braucht man den Gegenstand derselben nur zu erheben.

Wenn aber Alle dasselbe lieben und begehren, so entsteht daraus nothwendig ein Wettstreit der Begierden, der die Menschen entzweit. Weil Alle dasselbe lieben, so müssen sie sich gegenseitig hassen. Und so kommt hier zum Vorschein, daß die Wurzel der begehrenden Liebe die Selbstliebe ist***).

---

*) Eth. III. Prop. XXXI. Coroll.

**) Ebendaselbst. Prop. XXXI. Dem.

***) Ebendaselbst. Prop. XXXI. Cor. Schol.

14. Liebe und Gegenliebe. Die Eifersucht.

Das Object unserer Liebe sei ein Wesen unseresgleichen. Was wir lieben, wollen wir erhalten und wünschen, daß es so vollkommen sei als möglich. Wir werden daher Alles thun, um den Geliebten zu erfreuen; wir wollen die Ursache seiner Freude sein, also der Gegenstand seiner Liebe, d. h. wir wollen wiedergeliebt werden. Aus der Liebe folgt nothwendig das Streben nach Gegenliebe. Je größer diese Gegenliebe ist, um so werthvoller erscheinen wir dem Geliebten, um so werthvoller und vollkommener erscheinen wir uns selbst, um so höher steigt unser Selbstgefühl. Nichts hebt unser Selbstgefühl so mächtig als das Bewußtsein, geliebt und wiedergeliebt zu werden. Nichts ist für unser Selbstgefühl niederschlagender als Liebe ohne Gegenliebe d. i. unglückliche Liebe. Darum strebt die Liebe nicht bloß nach Gegenliebe, sondern nach der vollkommensten Gegenliebe. Jeder Abbruch und jeder Verlust, den wir in diesem Punkte erleiden, wird als Selbstverlust empfunden, d. h. auf die schmerzlichste Weise. Die vollkommenste Gegenliebe ist die ausschließliche. Wir wollen sie ganz besitzen, sie ist unser größtes Glück, das wir mit Keinem theilen wollen und keinem Anderen gönnen. Wird nun von dem Geliebten ein Anderer mehr geliebt als wir, so fühlen wir uns grenzenlos unglücklich. Die Ursache unseres Unglücks ist ein Gegenstand unseres Hasses. Also werden wir den Geliebten hassen, weil er uns seine Gegenliebe entzieht, und den Anderen beneiden, weil er diese Gegenliebe besitzt. So entsteht eine Liebe, die zugleich haßt und beneidet. Diese Liebe voller Haß und Neid ist die Eifersucht*).

*) Eth. III. Prop. XXXIII — XXXV. Schol. Zelotypia = odium erga rem amatam invidiae junctum.

15. Eifersucht und Geschlechtsliebe.

Man sieht leicht, welche Bedingungen diese Leidenschaft aufs höchste steigern werden. Es sei Jemand, den wir hassen, weil er uns irgend ein Uebel zugefügt hat, gleichviel welches. Jetzt kommt der Gehaßte in den Besitz eines Glücks, welches wir begehren; wir werden ihn also beneiden. Neid ist auch Haß. Also wird sich der frühere Haß verstärken. Je mehr wir den Anderen gehaßt haben, um so mehr werden wir ihn beneiden. Und je mehr wir ihn beneiden, um so heftiger werden wir ihn fortan hassen. Dieser Neid aber ist um so größer, je beneidenswürdiger, je begehrenswerther sein Glück erscheint. Nun sei dieses Glück das größte, das wir begehren: die Liebe des Geliebten. Und zwar haben wir dieses Glück nicht bloß erstrebt, sondern es ist uns zu Theil geworden, wir haben es besessen und jetzt an einen Anderen verloren, den wir schon vorher haßten. Unter diesen Bedingungen wird der Haß, mit ihm der Neid, mit diesem die Eifersucht ins Unermeßliche steigen und, wenn kein Gegenmotiv sie zu Boden schlägt, unsere ganze Seele verdunkeln. Nichts ist für die Eifersucht quälender als die Vorstellung, daß der Geliebte mit dem Gehaßten in Liebe vereinigt ist, daß der Gehaßte auf dem Gipfel des Glücks und daß der, den wir lieben, die Ursache dieses Glücks ist. Je inniger diese Vereinigung ist, um so peinlicher ist uns ihre Vorstellung, um so qualvoller die Eifersucht. Wenn das geliebte Wesen sich dem Andern, den wir hassen, völlig hingiebt, so ist die Vereinigung die innigste. Eine solche völlige Hingebung ist nur möglich in der Geschlechtsliebe. Daher ist diese die besondere Nahrung der Eifersucht. Und am furchtbarsten wird die Eifersucht empfunden, wenn ein Mann die Frau, die er

mit der größten Leidenschaft liebt, sich einem Andern hingeben sieht, den er aufs Aeußerste haßt*).

16. Der Haß als Vernichtung der Liebe.

Wenn wir ein Wesen, das wir lieben, zu hassen genöthigt werden, so wird dieser Haß doppelt schwer empfunden. Einmal lastet auf uns das Gefühl der verminderten oder vernichteten Liebe, und dieses Gefühl, nicht mehr lieben zu können, was wir bisher geliebt haben, ist schon für sich ein großes Unglück, ein tief eindringender Schmerz. Dazu kommt das Uebel selbst, das wir erfahren haben, und das unmittelbar den Haß verursachte. So ist der Haß, den uns ein geliebtes Wesen erregt, allemal doppelt motivirt, während die Liebe einfach motivirt war. Wenn daher der Haß an die Stelle der Liebe tritt, so ist er nothwendig größer, als vorher die Liebe war, d. h. wir hassen den Gegenstand mehr, als wenn wir ihn nie geliebt hätten**).

17. Haß und Gegenhaß.

Die Liebe wird durch die Gegenliebe gesteigert; eben so der Haß durch den Gegenhaß. Der Haß nährt den Haß. Wenn ich ein Wesen hasse, das mir Uebles zugefügt hat, so lebe ich schon unter dem Druck einer traurigen Empfindung. Denn es ist peinlich zu hassen. Nun strebt der Haß seinen Gegenstand zu beschädigen und zu vernichten. Ich werde also den Gehaßten zu verletzen suchen, dadurch werde ich die Ursache seines Leidens, also

---

*) Eth. III. Prop. XXXV. Schol.

**) Ebendaselbst. Prop. XLIII.

ein Gegenstand seines Hasses, d. h. ich werde wieder gehaßt. Wie die Vorstellung, geliebt zu werden, wohlthut, so thut es weh, gehaßt zu werden. Zu dem peinlichen Gefühl des Hasses kommt das peinliche gehaßt zu werden. Der Andere hat mir ein Uebel zugefügt, deßhalb muß ich ihn hassen. Das ist das Erste. Jetzt haßt er mich wieder und fügt mir dadurch ein neues Uebel zu, er wird von neuem Ursache meiner Furcht und meines Leidens, also von neuem Gegenstand meines Hasses. Ich werde ihn also nothwendig noch mehr als vorher hassen. Und so steigert sich der Haß, indem er vom Hasse genährt wird, ins Unermeßliche*).

Da nun die Menschen bei der Selbstsucht und dem Wetteifer ihrer Begierden von Natur weit mehr zum Hasse als zur Liebe geneigt sind und der einmal begonnene Haß unaufhörlich wächst, so muß man fragen, warum sich die Menschen gegenseitig nicht fortwährend die größten Uebel zufügen? Die Ursache, die es verhindert, ist klar und folgt aus derselben Quelle. Jedes zugefügte Uebel vermehrt den Haß und erzeugt eine Vergeltung. Wir werden dieselben Uebel, die wir dem Andern zufügen, zu fürchten und zu erleiden haben. Und da die Furcht auch ein Uebel ist, so sind die Uebel, welche aus dem Gegenhaß folgen, allemal größer als das Uebel, welches der Haß zufügt. Nun liegt es in der menschlichen Natur, die ihre Selbsterhaltung begehrt, daß sie lieber ein kleineres Uebel nicht zufügt, um ein größeres nicht zu erleiden. Diese natürliche Scheu (timor) dämmt den gegenseitigen Haß und macht ihn weniger verderblich**).

---

*) Eth. III. Prop. XLIII.

**) Ebendaselbst. Prop XXXIX. Dem. Schol.

18. Die Liebe als Vernichtung des Hasses.

Liebe und Haß verhalten sich als entgegengesetzte Größen. Wie die Liebe durch den Haß, wenn sich beide in der Richtung auf dasselbe Object begegnen, vermindert und aufgehoben wird; wie Liebe durch Gegenliebe, Haß durch Gegenhaß sich steigert und mehrt: so wird der Haß durch die Liebe aufgehoben und vertilgt, wenn beide in derselben Richtung zusammentreffen. Ein Wesen, das wir hassen, erweist uns Gutes; es wird also Ursache unserer Freude, also Gegenstand unserer Liebe. So werden wir dadurch zugleich um eine traurige Empfindung ärmer und um eine glückliche reicher. Wir werden von dem peinlichen Drucke des Hasses befreit und zugleich durch die wohlthuende Empfindung der Liebe erquickt. So wird das gehaßte Wesen, von dem wir Gutes erfahren, die Ursache sowohl unserer Befreiung vom Hasse als unserer positiven Freude; es wird die Ursache eines doppelten Wohlgefühls, also nothwendig auch Gegenstand unserer doppelten Liebe. Wir werden daher dieses Object jetzt stärker lieben, als wir es vorher gehaßt haben, d. h. wir werden es mehr lieben als wenn wir es niemals gehaßt hätten*). „Jetzt mehr mein Freund, als du je Feind gewesen," läßt Shakespeare den Aufidius zu Coriolan, seinem Todfeinde, sagen, als dieser dem Feldherrn der Volsker seine Freundschaft anträgt.

Wenn aber die Liebe, die aus dem Hasse entsteht, den Haß übertrifft, so könnte es scheinen, als ob der größte Haß der beste Weg zur Liebe wäre; es könnte scheinen, daß die Liebe nothwendig am größten sei, wenn sie aus dem größten Haß hervorgehe. Man müßte also folgerichtigerweise den Haß begehren um der Liebe willen. Aber man müßte auch eben so folgerichtig den Haß fort-

*) Eth. III. Prop. XLIII. XLIV. Dem.

während steigern, um die Liebe zu vergrößern. Dann aber würde man vor Haß nicht zur Liebe kommen; daher wird niemand den Weg zur Liebe durch den Haß nehmen wollen, ebensowenig als man die Krankheit wünscht um der Gesundheit willen oder den Schaden um des Schadenersatzes willen *).

19. Bewunderung und Verachtung.

Wir verknüpfen in unserer Einbildung nothwendig die ähnlichen Vorstellungen. Je ähnlicher nun ein Object, das wir vorstellen, anderen Objecten ist, die wir schon kennen, oder je mehr Eigenschaften es mit diesen gemein hat, um so mehr Vorstellungen werden wir mit ihm verbinden, um so weniger also werden wir in der Vorstellung dieses Objectes allein verweilen, um so weniger wird uns dieses Object fesseln. Nehmen wir aber einen Gegenstand, der mit unseren alten und bekannten Vorstellungen nichts gemein hat, der uns durch seine Neuheit überrascht, durch seine eigenthümliche und außerordentliche Macht ergreift, so werden wir ganz von der Vorstellung dieses Objects erfüllt und hingenommen. Diesen Affect nennt Spinoza Bewunderung. Ist das Object, das uns staunen macht, eine furchtbare Erscheinung, so mischt sich die Bewunderung mit der Furcht, und es entsteht die Bestürzung (consternatio). Sind es die Vorzüge menschlicher Klugheit und Thätigkeit, die wir bewundern, so werden wir zur Verehrung gestimmt (veneratio). Und wenn wir den Gegenstand dieser Verehrung zugleich lieben, so entsteht die bewundernde Liebe oder die liebevolle Bewunderung, ein Gefühl wohlthuender Unterwerfung (devotio). Sind es dagegen die verderblichen und gehässigen Leidenschaften der Menschen, wie Zorn, Neid u. s. f., die sich in einer erstaunlichen Größe vor uns erheben, so werden wir von

*) Eth. III. Prop. XLIV. Schol.

einem staunenden Abscheu (horror) ergriffen und gleichsam festgehalten.

Das Gegentheil der Bewunderung ist die Verachtung, deren Object durch seinen Unwerth und seine Nichtigkeit auffällt. Wenn wir zugleich hassen, was wir zu verachten genöthigt sind, so entsteht das Gegentheil jener bewundernden Liebe: die höhnische Geringschätzung, die ihr Object rücksichtslos verspottet (irrisio). Nichts ist verächtlicher als die Dummheit. Dieser niedrigste Grad der Verachtung ist die Wegwerfung (dedignatio).

Damit ist das Geschlecht dieser Leidenschaften noch keineswegs erschöpft. Bewunderung und Verachtung können eine Menge Modificationen haben nach den verschiedenen Affecten, mit denen sie eine Verbindung eingehen. So kann in Rücksicht auf dasselbe Object die Bewunderung mit Haß, die Verachtung mit Liebe zusammentreffen, beide mit Hoffnung, Furcht u. s. f. Dasselbe Object kann uns rühmlich und verächtlich erscheinen, so daß Bewunderung und Verachtung mit einander wetteifern in der Vorstellung desselben Gegenstandes. In diesen Schattirungen, so mannigfaltig sie sind, erleben wir die Leidenschaften wohl, aber wir haben sie in der Erkenntniß nicht so tief durchdrungen, um sie deutlich unterscheiden und mit Namen bezeichnen zu können *).

20. Die Verschiedenheit der Leidenschaften in objectiver Rücksicht.

Alle Leidenschaften, die wir bisher betrachtet haben, sind mannigfaltige Zusammensetzungen und Mischungen jener Grundaffecte, aus denen sie folgen. Und wir sehen, wie diese Mannig-

*) Eth. III. Prop. LII. Schol.

faltigkeit und Specification der Leidenschaften weiter reicht, als die deutliche Erkenntniß und die sprachliche Bezeichnung. Sie lassen sich, wenn wir sie in ihre Elemente auflösen, sämmtlich zurückführen auf Liebe und Haß, wie diese auf Freude und Trauer, die nothwendig folgen aus der die Erhaltung und Vermehrung ihres Daseins begehrenden Menschennatur.

So verschieden die Begierde der Selbsterhaltung sein kann, so verschieden können die Leidenschaften sein. Nun sind es zwei Bedingungen, aus denen die Natur und Art der Begierde folgt, ich meine die beiden Factoren, die in jedem bestimmten Fall das Wesen der Begierde ausmachen. So verschieden diese beiden Bedingungen sind, so verschieden sind die Begierden selbst und ihre Leidenschaften. Die Begierden aber sind so verschieden als die begehrenden Naturen und die begehrten Dinge. Wir können jene Verschiedenheit als die objective, diese als die subjective bezeichnen.

Wir werden von Außen afficirt. Was uns afficirt und zur Begierde reizt, ist in der Natur der letzteren nothwendig mitausgedrückt. Daher können die Leidenschaften unendlich verschieden sein in Folge der verschiedenen Dinge, durch die sie erregt werden. Es kommt darauf an, in welches Object der Schwerpunkt der Begierde fällt, nach dem Genuß welcher Dinge unsere Begierde sich hinneigt und gleichsam gravitirt. Die Einen begehren vor Allem den sinnlichen Lebensgenuß, der so verschieden ist als die Objecte, die dem Leibe angenehm sind, die Sucht zu essen, zu trinken, die Geschlechtslust zu befriedigen: Schwelgerei, Völlerei, Wollust (luxuria, ebrietas, libido); bei Anderen fällt der Schwerpunkt ihrer Begierde in den Besitz, in die Sucht nach Geld, bei Anderen in die Ehre; jene wollen nichts als haben, diese wollen nichts als geehrt und ausgezeichnet werden. Die Leiden-

schaft der Einen ist die Habsucht, die der Andern der Ehrgeiz. Das sind die Dinge, denen die Menschen gewöhnlich nachjagen: Sinnesgenuß, Reichthum, Ehre, auf die Spinoza schon in seiner ersten Schrift hinblickt als auf die Güter, welche die gewissesten scheinen und die ungewissesten sind*).

21. Die Verschiedenheit der Leidenschaften in subjectiver Rücksicht.

Wir begehren die Dinge in dem Grade als wir empfänglich sind für ihre Affectionen. Darum sind auch die Begierden und Leidenschaften verschieden je nach der Empfänglichkeit der begehrenden Natur. Die Empfänglichkeit für die Affectionen derselben Dinge ist nicht bei allen Menschen dieselbe; ja sie ist nicht einmal bei demselben Menschen jederzeit dieselbe. Was den einen reizt oder erschreckt, findet den Anderen stumpf und gleichgültig. Derselben Gefahr gegenüber ist der Eine furchtsam, der Andere kühn. Und dasselbe Individuum wird durch dasselbe Object in dieser Lage des Lebens ergriffen und hingerissen, in einer anderen abgestoßen, in einer noch anderen bleibt es kalt und unempfindlich. Daher sagt Spinoza: „verschiedene Menschen können von einem und demselben Gegenstande verschiedenartig erregt werden, und ein und derselbe Mensch kann von einem und demselben Gegenstande zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig erregt werden**)."

Jede Begierde ist das Streben nach Selbsterhaltung d. h. nach Erhaltung und Steigerung des eigenen Vermögens. Das Vermögen aber eines Dinges ist sein Wesen. So verschieden da=

*) Eth. III. Prop. LVI. Dem. Schol. Vgl. damit oben Cap. IX. Nr. I. 3. S. 170 flgd.

**) Eth. III. Prop. LI. Schol.

her die begehrenden Naturen sind, so verschieden sind die Begierden. Auch die Thiere haben Leidenschaften, denn sie haben Begierden und müssen sie haben. Aber die thierischen Leidenschaften sind von den menschlichen genau so unterschieden als die thierische Natur von der menschlichen, d. h. als das thierische Vermögen verschieden ist von dem menschlichen. Aehnlich verhält es sich mit den verschiedenen Thieren selbst. Die Insecten haben andere Begierden als die Fische und Vögel. So verschieden die Natur des Insects von der Natur der Fische und Vögel ist, so verschieden sind ihre Begierden und Leidenschaften *).

22. Die Vorstellung der Freiheit als Verstärkung der Liebe und des Hasses. Die Reue.

Was aber die Natur der Dinge in Rücksicht unserer Affecte betrifft, so fällt hier ein Umstand ganz besonders ins Gewicht und macht in der Art unserer Empfindungsweise einen Hauptunterschied. In allen Fällen werden wir lieben, was uns erfreut, und hassen, was uns Verderben bringt. Jemehr aber ein Wesen Ursache ist unserer Freude oder unserer Trauer, um so mehr werden wir es lieben oder hassen. Ein Wesen, welches die alleinige Ursache seiner Wirkungen ist oder als solche uns gilt, nennen wir frei. Darum werden wir am meisten diejenigen Wesen lieben oder hassen, die wir als freie Ursachen der guten oder schlimmen Wirkungen betrachten, die wir von ihnen erfahren. Nun halten wir die Naturerscheinungen für nothwendig, die Menschen aber für frei. Diese Vorstellung, so unbegründet sie ist, macht, daß wir von den menschlichen Handlungen ganz anders afficirt werden

*) Eth. III. Prop. LVII. Schol.

als von den Wirkungen der Natur. Wir betrachten die menschlichen Handlungen als frei, darum als verschuldet, und empfinden sie mit dem Bewußtsein: diese guten oder schlimmen Wirkungen sind uns absichtlich, freiwillig zugefügt und hätten unterbleiben können, wenn der Andere nur gewollt hätte. Unter dieser Vorstellung werden wir einen Menschen, der uns einen geringen Schaden zufügt, mehr hassen, als den Blitz, der uns das Haus in Brand steckt. Der Blitz konnte nicht anders, er war selbst eine nothwendige Wirkung nothwendiger Ursachen; aber der Mensch hätte uns nicht zu schaden gebraucht, wenn er anders gewollt hätte; er ist oder gilt uns als die freie und darum alleinige Ursache von dem, was wir erleiden*).

Auch uns selbst halten wir für frei. Auch unsere Handlungen sind nach den Erfolgen, die sie haben, ein Gegenstand, den wir mit Freude oder Trauer, mit gesteigertem oder gedrücktem Selbstgefühle betrachten. Diese Freude ist die Selbstzufriedenheit, diese Trauer ist die Reue. Die Vorstellung unserer Freiheit giebt uns das Bewußtsein: das hast du selbst gethan, du allein! Eben dieses Bewußtsein macht die Selbstzufriedenheit so stolz und die Reue so nagend. Wir erkennen daraus die Natur dieser beiden Gemüthsbewegungen. „Denn die Reue," sagt Spinoza, „ist Trauer, verbunden mit der Vorstellung unserer selbst als ihrer Ursache" (d. h. unserer Selbstverschuldung); „die Selbstzufriedenheit aber ist Freude, verbunden mit derselben Vorstellung; und diese Affecte sind darum außerordentlich heftig, weil die Menschen sich für frei halten**)."

*) Eth. III. Prop. XLIX. Schol.

**) Ebendaselbst. Prop. LI. Schol.

IV.
Die Classification der Leidenschaften.

Am Schluß seiner Lehre von den Affecten macht Spinoza den Versuch zu einer übersichtlichen Eintheilung der Leidenschaften. Die Grundformen aller Leidenschaften sind Begierde, Freude und Trauer. Hier unterscheidet Spinoza zwei Classen, deren eine dem Geschlecht der Begierde angehört, die andere dem der Freude und Trauer. Die Leidenschaften sind entweder Arten der Freude und Trauer oder sie sind Arten der Begierde.

Freude und Trauer können auf doppelte Weise verursacht werden: entweder durch ein Ding außer uns oder durch unser eigenes Wesen. Im ersten Fall sind sie begleitet von der Vorstellung eines Wesens außer uns (idea rei externae), im andern Fall sind sie begleitet von der Vorstellung des inneren Wesens (idea rei internae).

So unterscheidet Spinoza drei Classen von Leidenschaften: erstens Arten der Freude und Trauer, verbunden mit der Vorstellung eines Wesens außer uns; zweitens Arten der Freude und Trauer, verbunden mit der Vorstellung unseres eigenens Wesens; drittens Arten der Begierde.

1) Zu der ersten Classe rechnet Spinoza auch die Formen der Bewunderung und Verachtung. Die Freude sei verursacht durch ein Wesen außer uns. Arten dieser Freude sind Liebe, Zuneigung (Sympathie, propensio), Hingebung, Gunst, Ueberschätzung, Hoffnung, Sicherheit, Freude über einen unerwartet guten Ausgang, Mitgefühl mit fremdem Glück und Unglück. Diesen Affecten sind entgegengesetzt die Arten der Trauer, die verursacht ist durch ein Wesen außer uns: Haß, Abneigung (Anti-

pathie, aversio), Hohn, heftiger Unwille, Geringschätzung, Neid, Furcht, Verzweiflung, Trauer über eine fehlgeschlagene Hoffnung, Mitleid*).

2) Die Arten der Freude und Trauer, deren Ursache wir selbst sind: Selbstzufriedenheit (behagliches Selbstgefühl), die niederschlagende Empfindung der eigenen Ohnmacht (humilitas), Reue, Hochmuth, Kleinmuth (der übermäßige Mangel an Selbstvertrauen, abjectio), Ruhm, Schaamgefühl**).

3) Die Arten der Begierde sind: Sehnsucht, Wetteifer, Dankbarkeit, Wohlwollen, Zorn, Rachsucht, Grausamkeit, Scheu (timor), Kühnheit, Zaghaftigkeit (pusillanimitas), Bestürzung, Leutseligkeit (Bescheidenheit), Ehrgeiz, Schwelgerei, Völlerei, Geiz, Wollust***).

V.

Die Affecte als Actionen.

1. Grundformen: Begierde und Freude.

Das Wirkungsvermögen jedes Dinges ist sein Wesen. Dieses Wesen ist ausgedrückt in einer bestimmten Thätigkeit, und was vermöge dieser Thätigkeit geschieht, ist der reine Ausdruck des Wesens oder der Machtvollkommenheit dieser Natur. Nun strebt jedes Wesen nothwendig danach, sein eigenes Dasein zu erhalten und zu vermehren. Sein eigenes Dasein ist das ihm inwohnende Vermögen (agendi potentia), seine Kraft, seine Thätigkeit. Darum strebt jedes Wesen, thätig zu sein, so viel es vermag. Die Be-

*) Eth. III. Affect. Def. I — XXIV. pg. 183 — 190.

**) Ebendaselbst. Def. XXV — XXXI. pg. 190 — 193.

***) Ebendaselbst. Def. XXXII — XLVIII. pg. 193 — 196.

gierde der Selbsterhaltung ist der Affect; die Begierde, thätig und nur thätig zu sein, die nothwendig daraus folgt, ist der thätige Affect oder die Action*). In ihrer Action erscheint die Natur der Dinge in ihrer ganzen Machtvollkommenheit, so weit diese reicht. In ihren Leidenschaften oder passiven Affecten erscheint sie allemal vermischt und gleichsam belegt mit der Natur der anderen Dinge, die von ihr begehrt werden.

Da nun die Thätigkeit oder die Kraftäußerung gleichkommt dem wirklichen Wesen jedes Dinges, so muß sie begehrt werden. Darum sind die thätigen Affecte nothwendig. Die Aeußerung der Kraft steigert das Selbstgefühl. Kraftgefühl ist allemal Uebergang zu größerer Vollkommenheit d. h. Freude. Darum sind die thätigen Affecte alle freudiger Natur und schließen mithin nothwendig die gedrückten, traurigen, gehässigen Affecte von sich aus. Ihre Grundformen sind nicht Begierde, Freude und Trauer, sondern nur Begierde und Freude. Daher die Sätze Spinoza's: „außer der Freude und Begierde, die leidenschaftlicher Art sind, giebt es noch andere Affecte der Freude und Begierde, die zu unserem Wesen gehören, sofern wir thätig sind." „Alle Affecte, die zum Geiste gehören, sofern er thätig ist, gehören lediglich zur Natur der Freude oder Begierde**)."

2. Tapferkeit (Seelenstärke und Großmuth).

Vermöge des thätigen Affects wollen wir handeln, wir begehren nichts Anderes. Wir wollen uns so viel als möglich thätig, so wenig als möglich leidend verhalten. Unsere Thätigkeit ist unsere

*) Vgl. oben Cap. XVII. Nr. III. 7. S. 344 flgd.

**) Eth. III. Prop. LVIII. LIX.

Tüchtigkeit, unsere Tugend. Die Begierde nach dieser Tüchtigkeit nennt Spinoza den tapferen Affect (fortitudo). Nun besteht unsere wahre Thätigkeit in der denkenden Natur, in der vernünftigen Betrachtung. Die Begierde zur Thätigkeit kommt daher gleich der Begierde vernunftgemäß zu leben und zu handeln, nichts anderes zu bejahen als das vernunftgemäße Leben sowohl in uns als in Anderen. Die sinnlichen Genüsse gehören zu den Leidenschaften. Furcht, Hochmuth, Neid, Geringschätzung u. s. f. gehören zu den traurigen und gehässigen Affecten. Aus der Begierde thätig zu sein und unsere Kraft zu bewähren folgt von selbst, daß uns die Genüsse nicht mehr werden beherrschen können; daher erzeugt diese Begierde nothwendig die Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart u. s. f. Und ebenso erzeugt sie in unserer Gesinnung gegen Andere, da sie alle gehässigen Affecte ausschließt, nothwendig die Bescheidenheit, Milde u. s. f. Sie macht uns stark gegen uns selbst, hülfreich und uneigennützig gegen die Anderen. In Rücksicht auf uns selbst erzeugt sie die Seelenstärke (animositas), in Rücksicht auf Andere die Großmuth (generositas). Seelenstärke und Großmuth sind thätige Affecte, die Formen oder Arten der Tapferkeit; Mäßigung und Nüchternheit sind Beispiele der Seelenstärke, Bescheidenheit und Milde sind Beispiele der Großmuth *).

So folgt aus den thätigen Affecten nothwendig das sittliche Verhalten. Wenn nun gezeigt werden kann, daß die thätigen Affecte die leidenden nothwendig überwinden, daß die Actionen mächtiger sind als die Passionen, daß die Tapferkeit die Leidenschaften bezwingt: so ist die Herrschaft der thätigen Affecte und damit das sittliche Verhalten begründet, und zwar als eine

*) Eth. III. Prop. LIX. Schol.

nothwendige Folge, d. h. in geometrischer Weise. Die thätigen Affecte werden aber die Leidenschaften nothwendig unterwerfen, wenn sie mächtiger sind als jene, denn jedes Wesen, also auch die menschliche Natur, will so mächtig sein als möglich. So fordert es die Begierde der Selbsterhaltung. An diesem Punkte hängt daher die Sittenlehre Spinoza's; es handelt sich um die Frage: ob die thätigen Affecte mächtiger sind als die leidenden?

Anhang.

Natura humana

Idea corporis humani (Mens humana) — Corpus humanum

Ideae affectionum corp. hum. — Affectiones corp. hum.

Affectus

Actiones — Passiones

Voluntas (Cupiditas) — Appetitus

Laetitia — Laetitia — Tristitia

Fortitudo — Amor. Spes — Odium. Metus

Animositas. Generositas — etc.

Neunzehntes Capitel.

Die menschliche Gesellschaft.

Naturrecht, Staatsrecht.

Der Staat und das Individuum.

I.

Sittenlehre und Staatslehre.

1. Die Affectenlehre als gemeinschaftliche Grundlage.

Wir haben die Affecte, sowohl die thätigen als leidenden, begriffen als nothwendige Folgen der menschlichen Natur. Sie sind nothwendig sowohl in Rücksicht ihrer Ursachen als ihrer Objecte. Unter diesen Objecten haben wir bereits diejenigen besonders hervorgehoben, die uns gleichartig sind: die Wesen unseresgleichen oder die anderen Menschen. Die Menschen verhalten sich zu einander nach ihren Begierden und Leidenschaften. Diese allein sind es, welche die Menschen trennen und verbinden. Also müssen diese Trennungen und Verbindungen d. h. die Verhältnisse und Formen der Menschenwelt begriffen werden als nothwendige Folgen der menschlichen Begierden und Leidenschaften, wie diese selbst als nothwendige Folgen der menschlichen Natur.

Die gesetzmäßige Verbindung der Menschen im Großen nennen wir Gesellschaft oder Staat. Es giebt keine andere gesetzmäßige Verbindung als den Causalnexus. Die Erkenntniß der wirkenden Ursachen, aus denen das Staatsleben folgt oder durch welche die öffentliche Gemeinschaft der Menschen erzeugt und zusammengehalten wird, nennen wir Staatslehre oder Politik. Damit ist der Gesichtspunkt festgestellt, unter dem Spinoza die Aufgabe der Politik als einer Wissenschaft begreift. Es ist genau derselbe Gesichtspunkt, unter dem er vorher die Aufgabe der Sittenlehre als einer Wissenschaft begriffen hat: nämlich die volle Einsicht in die menschliche Natur, insbesondere in ihre Begierden und Leidenschaften, denn diese sind die Vermögen oder Mächte der menschlichen Natur und darum der Ausdruck ihres Wesens.

Ohne Kenntniß des wirklichen Menschen ist eine wahre Politik ebenso unmöglich als eine wahre Sittenlehre. Diese will zeigen, welches die richtige Lebensverfassung ist; jene will die richtige Staatsverfassung darthun. Wenn man aber nicht weiß, unter welchen nothwendigen Bedingungen die menschliche Natur lebt und handelt: wie will man die richtigen Formen des Menschenlebens erkennen? Die Ethik kommt in die Gefahr, satyrisch zu werden; die Politik kommt in die Gefahr, utopistisch zu werden; auf diesem Wege werden beide gleich unfruchtbar und gleich untauglich. Das ist der Vorwurf, den Spinoza der bisherigen Sittenlehre entgegenhält, und den von jeher die Staatsmänner den Philosophen gemacht haben, die Politiker sein wollten, daß ihre Entwürfe unpraktisch seien und vollkommen unfähig, auf die wirklichen, in der Menschenwelt gegebenen Verhältnisse angewendet zu werden. Sie kennen die Menschen nicht, die sie regieren wollen. Sie kennen die Menschen nicht, weil sie die Begierden und Leidenschaften derselben nicht kennen oder nicht im Stande sind richtig zu würdigen.

2. Verhältniß der Ethik zum politischen Tractat.

Da nun Sitten= und Staatslehre dieselbe Grundlage und denselben Ausgangspunkt haben, nämlich die richtige Einsicht in die menschliche Natur und in deren Affecte, so liegt hier der Zusammenhang beider Wissenschaften deutlich am Tage. Es ist daher unbegreiflich, wie man der Ansicht sein konnte, daß der politische Tractat Spinoza's mit der Ethik in keinem directen Zusammenhange stehe, vielmehr zu dem ganzen System sich nur nebensächlich und wie ein Parergon verhalte.

Wir haben schon früher gezeigt, wie in der Entwicklung der Schriften Spinoza's die Staatslehre vorbereitet ist sowohl durch den theologisch=politischen Tractat als durch die Ethik *). Und namentlich mit der letzteren steht sie in der genauesten und unmittelbarsten Verbindung. Der politische Tractat ist nicht bloß auf die Ethik gefolgt, sondern aus ihr hervorgegangen und insbesondere bedingt durch deren zweiten und dritten Theil: die Lehre vom menschlichen Geist und von den Affecten. Der Zusammenhang ist hier in der Sache so klar, daß er unverkennbar einleuchtet. Außerdem aber hat ihn Spinoza so nachdrücklich an mehreren Stellen hervorgehoben, daß, wer diesen Zusammenhang verkennt oder in Abrede stellt, nicht bloß die Lehre Spinoza's nicht genug verstanden, sondern auch dessen Schriften nicht genug gelesen zu haben scheint.

Denn die Ethik und der politische Tractat stützen sich gegenseitig und weisen unmittelbar auf einander hin. In der Schlußabhandlung des zweiten Theiles der Ethik wird ausdrücklich ge=

---

*) Vgl. oben Cap. VIII. Nr. IV. 2. S. 160.

sagt, daß die hier entwickelte Lehre von der Natur des menschlichen Geistes dem geselligen Menschenleben und der Politik förderlich sei, indem sie zeige, wie die Menschen sich gesellig zu einander verhalten und wie sie regiert werden müssen *). Die Einleitung aber in den dritten Theil der Ethik, der die Affecte behandelt, stimmt mit der Einleitung des politischen Tractats darin völlig überein, daß beide ganz in derselben Weise die Nothwendigkeit und den Werth der Leidenschaften hervorheben. Dort heißt es: ohne diese Einsicht ist keine Sittenlehre möglich. Hier heißt es: ohne diese Einsicht ist keine Staatslehre möglich **). Der politische Tractat stützt sich unmittelbar auf die Lehre von den Affecten und beruft sich in dieser Rücksicht ausdrücklich auf die Ethik, die er voraussetzt ***).

Spinoza selbst sagt in der Einleitung seines politischen Tractats: „ohne Zweifel haben die Staatsmänner weit treffender die politischen Materien behandelt, als die Philosophen, denn sie hatten die Erfahrung zum Lehrer und darum lehrten sie nichts, das den Bedingungen des menschlichen Lebens fremd ist." „Als ich mich nun selbst zur Politik wandte, so hatte ich nicht die Absicht, neue oder auffallende Dinge zu lehren, sondern sicher und zweifellos darzuthun, was mit dem wirklichen Leben vollkommen übereinstimmt †)." So würde Spinoza nicht reden, wenn er die Politik als eine Nebensache und nicht als eine wesentliche Aufgabe betrachtet hätte. Er würde nicht sagen, daß er sie ernstlich und methodisch (certa et indubitata ratione) behandeln wolle.

---

*) Eth. II. Prop. XLIX. Schol. Op. II. pg. 129 (II. III.).

**) Eth. III. Praef. = Tract. polit. Introd. Cp. I. § 1—4. Vgl. oben voriges Capitel Seite 349, 50.

***) Tract. polit. Op. I. § 5.

†) Ebendaselbst § 4.

3. Die Stellung der Politik im Systeme Spinoza's.

Wenn wir aber das politische und sittliche Leben mit der Herrschaft der Leidenschaften vergleichen, so sehen wir, wie sich jene beiden Lebensformen von einander unterscheiden. In der menschlichen Gesellschaft sind die selbstsüchtigen Affecte nicht überwunden, sondern nur gefesselt, gezähmt, niedergehalten. Hier sind die Leidenschaften gleichsam im Käfig. Ihr gewaltsamer Ausbruch wird gehindert durch Gesetze, deren Strafen zu fürchten sind. Die Masse schreckt, wenn sie nicht zittert; sie ist furchtbar, wenn sie nicht selbst sich fürchtet. Die Furcht ist auch eine Leidenschaft. Und wo eine Leidenschaft ist, sind alle. Das politische Leben der Menschen hat daher zu seinem Stoff dieselben Begierden und Leidenschaften, die wir kennen gelernt haben; es liegt den Affecten weit näher, als das sittliche Leben, ja es fällt seinem ganzen Umfange nach in das Gebiet, in dem die Leidenschaften herrschen, während das sittliche Leben gerade darin besteht, daß in ihm die Leidenschaften beherrscht werden. Um so viel näher liegt der Affectenlehre die Politik als die Ethik. Das ist der Grund, warum wir an dieser Stelle die Staatslehre Spinoza's behandeln. Wir müssen in dem methodischen Gange der Folgerungen von der Affectenlehre durch die Politik zur Sittenlehre emporsteigen.

II.
Spinoza's politischer Standpunkt.

1. Der politische, naturalistische, mechanische Staatsbegriff.

Die nothwendigen Formen der menschlichen Gesellschaft und der Staatsordnung sollen abgeleitet werden aus den Bedingungen

des wirklichen Lebens. Diese Aufgabe bestimmt den politischen Standpunkt Spinoza's. Er begreift die Wirklichkeit als Natur und die Natur als mechanische Causalität. Seine Staatsbegriffe sind daher rein weltlich, rein natürlich, rein mechanisch. Der weltliche Staatsbegriff widerspricht den scholastischen Vorstellungen des Mittelalters, der naturalistische widerspricht den Staatstheorien unserer Zeit, der mechanische widerspricht dem politischen Geiste des Alterthums.

Sobald die Philosophie den Staat nur aus weltlichen Bedingungen ableitet, so begründet sie die reine Politik, die allen theologischen Charakter ausschließt und sich mit der Physik unter denselben rationellen Gesichtspunkt begiebt. Wie diese nur mit materiellen Factoren und Kräften rechnet, so braucht die Politik nur menschliche Factoren und Kräfte; beide berufen sich nicht mehr auf die Autorität und Statuten einer göttlichen Offenbarung. Damit entscheidet sich der Gegensatz gegen die scholastischen Staatsbegriffe des Mittelalters. Die scholastische Politik ist kirchlich, die reine Politik ist weltlich, und in diesem weiten Begriff verhält sie sich zunächst nicht ausschließend weder zum Alterthum noch zu unserer Zeit.

Allein jene weltlichen Bedingungen, aus denen der Staat hergeleitet wird, sind näher bestimmt rein natürliche; die physikalischen Begriffe werden maßgebend für die politischen, die Naturgesetze erklären die Grundgesetze der Staatsordnung, und die reine Politik wird in ihrer Fortbildung zu einer Physik des Staats. In diesem Charakter liegt der Unterschied von den heutigen Staatsbegriffen, die sich auf Freiheitsgesetze, nicht bloß auf Naturgesetze gründen, während die naturalistische Politik mit der Vorstellungsweise des Alterthums darin übereinkommt, daß beide das politische Leben als eine Fortsetzung der Naturordnung betrachten.

Aber in den Naturbegriffen selbst unterscheidet sich die neuere Philosophie von der alten. Sie setzt die Natur gleich der wirkenden Causalität und die Ordnung der Dinge gleich dem mechanischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Da nun die gesellschaftliche Ordnung der Menschenwelt aus der natürlichen Ordnung der Dinge allein richtig begriffen werden kann, so gilt der Staat als eine Ordnung, die aus dem Causalnexus der menschlichen Leidenschaften nothwendig folgt, als eine Macht, die nach den Gesetzen äußerer Nothwendigkeit entsteht und erhalten wird: die Politik wird zur Mechanik des Staats. So erhebt die neuere Philosophie vermöge ihrer dogmatisch-naturalistischen Richtung dem kirchlichen Staat gegenüber den weltlichen (politischen); sie begründet die politische Staatsgewalt nicht durch moralische, sondern durch natürliche Gesetze; sie begreift diesen politischen Naturstaat nicht als Organismus, sondern als Mechanismus und bestimmt demgemäß seine Verfassung. Sie unterscheidet sich darin von den herrschenden Staatsbegriffen der übrigen Zeitalter. Der antike Staatsbegriff ist organisch, der scholastische kirchlich, der moderne sittlich.

2. Machiavelli, Hobbes, Spinoza.

Der Begründer der reinen Politik, der den Staat als weltliche Macht auffaßt, aus den Bedingungen des wirklichen Lebens begreift und aus rein menschlichen Factoren berechnet, ist Machiavelli, der größte Gegner aller scholastischen und patriarchalischen Staatsbegriffe, zugleich ein politischer Denker und Künstler, dessen erfahrener und tiefer Verstand aus den geschichtlich gegebenen Verhältnissen besser, als aus den Grundsätzen der Metaphysik, die politischen Nothwendigkeiten, den Charakter, die Bildung und

Aufgabe weltlicher Herrschaft zu begreifen wußte. Der Begründer der naturalistischen Politik, der den weltlichen Staat aus Naturgesetzen ableitet und den macchiavellistischen Gedanken der absoluten Fürstengewalt gleichsam physikalisch beweist, ist Hobbes, der entschiedenste Gegner aller religiösen und moralischen Staatsbegriffe, die er dem rein monarchischen unterordnet. Endlich die mechanische Staatslehre, die nothwendig aus der physikalisch oder naturalistisch gefaßten Grundlage der Politik hervorgeht, findet ihren Typus in Spinoza. Macchiavelli erklärt den Staat aus der Geschichte; Hobbes und Spinoza aus der Natur, aber mit dem bemerkenswerthen Unterschiede, daß jener nicht vermochte, den wirklich gesetzmäßigen Staat aus der Natur abzuleiten, denn das Staatsgesetz fällt ihm zusammen mit der gesetzlosen Willkür des Fürsten; während Spinoza gerade darauf bedacht ist, dem politischen Menschenleben die gleichförmige und ausnahmslose Gesetzmäßigkeit der Natur einzubilden. Jener sucht für den Staat den natürlichen Grund, dieser zugleich die natürliche Verfassung, welche die Willkür ausschließt. Macchiavelli verhält sich zum Staat als Politiker, Hobbes als Physiker, Spinoza als Mechaniker.

Wir finden keinen Ausdruck, um treffender den Geist zu bezeichnen, in dem Spinoza das menschliche Staatsleben betrachtet und der deutlich genug aus dem Bruchstück seines politischen Tractats hervorleuchtet. Der Staat erscheint ihm als das geordnete Zusammenleben der Menschen. Die Staatsformen gelten ihm daher als die Regeln, welche den socialen Verkehr im Gleichgewicht halten und die vor Allem darauf bedacht sein müssen, jede Ausnahme oder unregelmäßige Bewegung zu verhüten, die jenes Gleichgewicht stören könnte. Er möchte den Staat wie eine Maschine verfassen, welche den Gang der menschlichen Dinge in regelmäßi-

ger Bewegung hält und keinem Theile erlaubt, gegen den Mechanismus des Ganzen zu handeln. Je richtiger die Theile in einander greifen und je sicherer ihre Bewegung von Statten geht, um so besser ist die Maschine, um so vollkommener ist die Staatsform. Darum ist die spinozistische Staatskunst sorgfältig und bis ins Einzelne bemüht, die gesellschaftlichen Einrichtungen so zu treffen, daß sich das Staatsgebäude mit mechanischer Sicherheit aufrecht erhält und durch äußere und unfehlbare Mittel geschützt ist gegen die möglichen Gefahren. Diese Staatsformen gleichen Festungsplänen und ihre Einrichtungen sind Fortificationen, die mit aller möglichen Umsicht ausgedacht sind gegen feindliche Störungen. Denn die einzige Gefahr, welche der spinozistische Staat fürchtet, ist der gewaltsame Angriff; die einzige Sicherheit, die er sucht, ist darum der gewaltsame Schutz.

Plato dachte im Geiste seiner Naturanschauung den Staat als einen vollendeten Organismus, in dem die Zwecke des menschlichen Lebens auf eine normale und unfehlbare Weise verwirklicht werden. Spinoza denkt im Geiste seines Naturbegriffs den Staat als einen vollendeten Mechanismus, in dem die Kräfte des menschlichen Lebens friedlich verbunden werden und eine gesicherte Coexistenz führen. Beide sind bemüht, das Staatsgebäude vollkommen im Sinne der Natur zu entwerfen, deren Ordnung sie in entgegengesetzten Richtungen begreifen.

Als die einzigen Bedingungen, aus denen hier das politische Leben abgeleitet werden soll, betrachtet Spinoza die wirklichen Menschen, deren wahres Wesen nicht durch einen utopistischen Begriff der Moral oder durch ein Dogma der Religion, sondern durch die Erkenntniß der Natur allein bestimmt werden kann *).

*) Tract. polit. Cap. I. § 1. §. 2.

Da nun alle Gesellschaftsverhältnisse in Rechten bestehen, welche das richtige Zusammenleben der Individuen ermöglichen, so muß man die Natur als die Quelle betrachten, woraus der wahre Rechtsbegriff fließt. Das durch die Naturgesetze begründete Recht ist das **Naturrecht** im Unterschiede von jenen äußerlich autorisirten Rechten, welche der geschichtliche Gang der Dinge zufällig gebildet oder moralische und religiöse Gesetzbücher willkürlich vorgeschrieben haben. Wenn nun die Politik auf ihrem ersten Gesichtspunkt den moralischen Charakter ausschließt und den rein natürlichen annimmt, wenn sie in der Natur die einzig normale und gültige Gesetzmäßigkeit anerkennt, so folgt von selbst, daß sie von dem Naturrecht als ihrer alleinigen Grundlage ausgeht.

III.

Das Naturrecht.

1. Macht und Recht.

Was ist Naturrecht? Offenbar das Recht, welches die Natur hat und kraft ihrer Gesetze den Dingen ertheilt, denn jedes Recht ist eine gesetzmäßige Bestimmung. Die Naturgesetze bestehen in der Causalität, vermöge deren Gott oder die Natur die einzige freie Ursache aller Dinge und jedes einzelne Ding eine Wirkung gewisser Ursachen, eine Ursache gewisser Wirkungen bildet. Mithin ist kraft ihrer Gesetze die Natur die absolute Macht, das in allen Dingen wirkende Vermögen, und jedes einzelne Ding eine relative oder beschränkte Macht d. h. ein Maß bestimmter Kräfte. Aber die Gesetze der Natur sind nicht willkürliche Verordnungen, sondern nothwendige und ewige Gesetze, die aus dem Wesen Gottes selbst folgen. Darum ist Alles, was durch diese

Gesetze geschieht, eine unabänderliche, also richtige und somit rechtmäßige Bestimmung. Denn was niemals ungültig gemacht werden kann, muß offenbar als ein ewiges Recht angesehen werden. Jene Macht mithin, die der Natur selbst und allen ihren Erscheinungen nach göttlichen Gesetzen zukommt, ist kein Lehen, sondern Eigenthum, ein nothwendiges, gegen jeden willkürlichen Eingriff gesichertes Vermögen, also Machtvollkommenheit, deren Begriff unmittelbar die Geltung der Rechtskraft einschließt*). In der Natur giebt es kein anderes Gesetz als das nothwendige Wirken, also kein anderes Recht als das wirkende Vermögen. Darum ist die Macht der Dinge der einzig mögliche Inhalt des Naturrechts: Naturmacht ist Recht, und Recht ist Naturmacht, diese beiden Begriffe sind einander vollkommen gleich. Denn Recht ist unter allen Umständen das Vermögen, irgend etwas zu thun, also immer eine Macht; ohne diese wäre das Recht eine nichtige Bestimmung, ein Name ohne gültigen Inhalt. Aber eine blos geliehene Macht ist zufällig; denn sie ist von Außen gegeben und verlierbar, denn sie ist von fremden und wandelbaren Bedingungen abhängig: darum ist sie immer ein problematisches, nie ein vollkommenes Recht. Das wirkliche Recht besteht mithin in einer Macht, die nicht geliehen, sondern mit dem Wesen selbst als eine nothwendige Folge verknüpft oder in dessen eigenthümlicher Natur gegründet ist. Nur die Naturmacht ist Machtvollkommenheit. Das machtlose Recht ist nichtig. Das Recht einer geliehenen Macht ist problematisch. Das Recht allein der Naturmacht ist wirklich. Um Spinoza's Rechtsbegriff zu widerlegen, müßte man daher zeigen, daß es ein Recht ohne Macht und eine Macht ohne Natur giebt. Denn er bestimmt den Rechtsbegriff zunächst

*) Tract. pol. Cap. I. § 2. § 3.

durch die vollkommene oder göttliche Macht und diese durch die natürliche. „Unter dem Rechte der Natur verstehe ich die Naturgesetze selbst oder die Regeln, wonach Alles geschieht, d. i. die eigene Macht der Natur, und darum erstreckt sich in der ganzen Natur und folglich in jedem einzelnen Individuum das natürliche Recht so weit als die Macht. Was mithin jeder einzelne Mensch kraft seiner Naturgesetze vollbringt, das thut er mit absolutem Naturrecht, und sein Recht auf die Natur wiegt nach dem Maße seiner Macht*)."

2. Ohnmacht und Unrecht.

Also Recht und Naturmacht sind identisch. Jedes Ding schließt ein bestimmtes Vermögen in sich und beschreibt nach dem Maße seiner Kräfte eine bestimmte Sphäre von Wirkungen. Weil ein solches Vermögen in jedem Dinge existirt, darum ist in der Natur nirgends ein vollkommenes Unvermögen oder eine absolute Ohnmacht. Weil alle Wirkungen eines Dinges in seinem Wesen oder in seiner Macht begründet sind, woraus sie mit Nothwendigkeit folgen: darum giebt es in der Natur keinen Mißbrauch der Kräfte. Endlich, weil in jedem Dinge die Naturmacht beschränkt ist, darum sind auch seine Wirkungen beschränkt nach Beschaffenheit und Größe, und kein Wesen kann leisten, was seine Kräfte übersteigt. Da nun das Recht in der Natur gleichkommt der Macht der Dinge, so ist das Unrecht gleich der Ohnmacht oder dem Unvermögen, und es giebt daher im Sinne der Natur weder einen rechtslosen noch rechtswidrigen Zustand, sondern nur Rechtsschranken, die mit den Naturschranken der Dinge zusam-

---

*) Tract. pol. Cap. II. § 4.

menfallen. Jede bestimmte Kraft schließt andere Kräfte, jedes bestimmte Recht andere Rechte aus. Unrecht im Sinne der Natur bedeutet daher die Abwesenheit oder den Mangel bestimmter Rechte, weil Recht im Sinne der Natur nur die Gegenwart oder Existenz bestimmter Rechte bezeichnet. Jemand hat Unrecht, das heißt: er entbehrt gewisse Rechte, weil er gewisse Kräfte entbehrt, ohne welche jene Rechte nicht ausgeübt werden können. Man darf von dem schwachen Geiste keine Weisheit und von dem kranken Körper keine Gesundheit verlangen. Ist darum die Thorheit ein Unrecht? Eben so wenig und eben so sehr als die Krankheit. In beiden Fällen ist es der Mangel an Kraft, also die Schranke des Wesens oder die Naturbeschaffenheit selbst, welche dem Einen das Recht auf die Geistesstärke, dem Andern auf das körperliche Wohlleben verbietet. Wenn die Geisteskräfte Naturbestimmungen sind, so ist die Dummheit von Natur eben so berechtigt als die Weisheit, und bei allem sonstigen Unterschiede, der zwischen einem Sokrates und einem Euthyphron, zwischen dem genialen und beschränkten Verstande existirt: ihre naturrechtliche Stellung ist insofern dieselbe, als es dem Einen eben so erlaubt sein muß, seine Fähigkeiten zu offenbaren, als dem Andern seine Mängel. Aber wird nicht dadurch von Seiten des Rechtes selbst der menschlichen Schlechtigkeit ein maßloser Spielraum eröffnet? Im Gegentheil, da alle Schlechtigkeit von Natur beschränkt und mangelhaft ist, so muß sie sich von selbst mit einem dürftigen Gebiete begnügen, und sogar ihre Anmaßungen sind elend. Das Recht, welches sie hat und ausübt, ist das eines Mangels, den man gewähren lassen muß, weil die Erbitterung dagegen werthlos und ohnmächtig wäre. Die Mängel gewinnen dabei nichts, wenn sie Rechte heißen, denn ihre Geltung und ihr öffentliches Ansehen bleibt dasselbe, als ob sie wie Unrechte behandelt würden. Oder vermehrt

es etwa den Werth jenes aufgeblasenen Thoren, der uns beunruhigt, wenn wir die Dummheit für seine Eigenschaft halten? Vielmehr beruhigen wir uns über seinen feindseligen Eifer und gönnen ihm diese seine Naturrechte *).

3. Der Krieg Aller mit Allen.

Es giebt mithin im reinen Naturstande kein wirkliches Unrecht, weil kein Vermögen dafür existirt oder weil es hier keine Gesetze giebt, die verletzt werden können. Denn Unrecht läßt sich überhaupt nur an Gesetzen verüben, aber in der Natur geschieht Alles gesetzmäßig, und die Naturgesetze handeln immer richtig. Darum ist auch im menschlichen Naturstande Alles Recht, was die Gesetze der menschlichen Natur verlangen und die Kräfte derselben vollbringen. Was verlangen jene Gesetze? Die Herrschaft der Affecte. Wie äußern sich diese Kräfte? In der Macht der Affecte oder in der Gewalt, womit die Gemüthsbewegungen wirken. Und die Affecte selbst bilden in ihrer Mannigfaltigkeit die Variation eines einzigen Themas, nämlich der menschlichen Selbstliebe, die bejaht, was ihre Realität mehrt, und verneint, was sie vermindert. Alle Leidenschaften sind selbstsüchtige Gewalten, und der Mensch, indem er ihnen folgt als den Gesetzen seiner Natur, ist ein geborener Egoist. Die Moralisten nennen ihn darum böse oder sündhaft; aber sie können die Sache nicht ändern, so sehr sie dieselbe auch beklagen, und das Naturgesetz nicht umstoßen, so sehr sie dasselbe auch tadeln. Wenn man die Leidenschaften ohne Leidenschaft betrachtet, so muß man gestehen,

*) Tract. polit. Cap. II. § 18. Vgl. Epist. XXV (an Oldenburg). Epist. XXXVI (an Blyenbergh).

daß sie natürliche Aeußerungen sind, die nothwendig erfolgen und eben so wenig als andere Naturerscheinungen eingeschüchtert oder vertrieben werden, wenn man ihnen mit Worten beikommen will. Im Gegentheil beweisen jene, die mit so viel Eifer und Hitze gegen die menschlichen Leidenschaften reden, schon in Geberde und Ton, wie sehr sie selbst den Leidenschaften unterliegen, und, da sie immer diejenigen am meisten verwünschen, die ihrer eigenen Selbstliebe am gefährlichsten scheinen, so sieht man wohl, wie selbstsüchtig gewöhnlich die Leidenschaften derer sind, die sich gegen die Leidenschaften erhitzen.

Das Naturrecht des Menschen besteht daher in den Affecten und gilt, so weit sich die Herrschaft derselben ausdehnt. Die Grenze der Macht ist auch die Grenze des Rechts, und Alles, das ein Individuum mit seinen natürlichen Kräften ausführen kann, liegt innerhalb seiner Rechtssphäre. Da nun Jeder zufolge seiner Natur selbstsüchtig handelt, so wird er seine Macht und sein Recht so viel als möglich zu erweitern und darum das Vermögen der Anderen einzuschränken suchen. Jede selbstsüchtige Handlung ist eine feindliche, sie bejaht nur den eigenen und verneint allen fremden Vortheil. Daraus folgt, daß die Menschen von Natur einander feindlich sind und daß mithin der ursprüngliche Rechtszustand im Kampfe Aller mit Allen besteht, denn nach dem Naturrecht ist Jeder sich selbst der Nächste, und die Fremden gelten als Feinde. Das Recht der Feinde ist der gegenseitige Kampf, worin jeder Einzelne seine Kraft, so weit es geht, gegen die Anderen braucht und durch deren Vernichtung den Spielraum und das Machtgebiet des eigenen Daseins erweitert. Deshalb ist der natürliche Rechtszustand der Menschen nicht der Friede, sondern der Krieg, nicht das goldene Zeitalter der Poeten, sondern die ungebändigte Selbstsucht der rohen Natur, ein wildes

Chaos ringender Kräfte, wo statt der Vernunft die Begierden herrschen.

4. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaft.

Aber dieser Zustand des reinen Naturrechts kann sich unmöglich halten, denn es liegt in dem Kampfe Aller mit Allen ein Widerspruch, der im Sinne des Naturrechts selbst nicht ertragen werden kann und der es überhaupt unmöglich macht, daß in der Wirklichkeit jemals ein solcher vollkommener Kriegszustand des menschlichen Lebens stattfindet. Denn das Naturrecht will die Selbsterhaltung der Individuen, der Kampf dagegen deren gegenseitige Vernichtung: dort sucht jeder Einzelne sein Dasein zu sichern und zu genießen, hier dagegen wird er bedroht und gefährdet. An die Stelle der Sicherheit tritt die Furcht; an die Stelle des Genusses die Gefahr, und wenn der Zustand des Rechts für jeden Einzelnen die größtmögliche Macht verlangt, so erzeugt im Gegentheil der Zustand des Kampfes die größtmögliche Ohnmacht. Denn was kann ohnmächtiger sein, als ein fortwährend bedrohtes und von Furcht bewegtes Dasein? Der Kampf ist mithin die Verneinung des Naturrechts; darum verlangt dieses nothwendig dessen entschiedene Aufhebung. So lange die Menschen einander bekämpfen, sind alle Rechte unsicher. Wirkliche Geltung gewinnen sie erst in dem sichern Leben, und dieses ist nur möglich in der friedlichen Verbindung. Unsicher war das menschliche Leben, so lange es im gewaltsamen Kampfe begriffen war, wo sich die Kraft jedes Einzelnen mit ausschließender Selbstsucht geltend machte und das Naturrecht dem Faustrechte gleichkam. Sicher dagegen wird das menschliche Leben, wenn sich die selbstsüchtigen Kräfte vereinigen und auf diese Weise einen Zustand gemeinsamer Macht und ge-

meinsamer Rechte bilden. Nur das gemeinsame Recht ist sicher; nur das sichere Recht ist wirklich. Darum kann ein wirkliches Naturrecht nicht in dem isolirten oder vereinzelten Individuum, sondern allein in der Gesellschaft stattfinden, und diese muß daher als der einzig mögliche und gültige Rechtszustand betrachtet werden.

IV.
Das Staatsrecht.

1. Der natürliche und der bürgerliche Zustand.

Was ist die Gesellschaft? Eine Menge von Individuen, die sich nicht mehr bekämpfen, sondern vertragen, also eine gemeinsame Macht bilden, die über den Einzelnen steht und darum das Recht hat, sie zu beherrschen. Die Gesellschaft ist demnach die naturrechtliche Verbindung der Menschen oder die Herrschaft einer Menge. Damit wird die Herrschaft des Individuums gebrochen und der Macht desselben die feste Schranke gesetzt; der Streit der menschlichen Naturkräfte ist geschlichtet und der Grund gelegt für eine bürgerliche Lebensordnung.

Unter der Herrschaft einer Menge (imperium multitudinis) verstehen wir den Staat überhaupt oder die Macht eines allgemeinen und gesetzmäßigen Willens über den einzelnen, also ein Verhältniß, das in jedem Staatsleben die erste Bedingung ausmacht und ohne welches der Staat in keiner Form existiren kann. Es soll daher mit dieser Erklärung jetzt keine bestimmte Staatsform hervorgehoben, sondern das bürgerliche Leben überhaupt von dem natürlichen unterschieden werden. Das natürliche Leben ist die Herrschaft der Begierden, also die ungezähmte Macht des Individuums; das bürgerliche Leben ist die Herrschaft der Vielen,

also die Unterordnung der Einzelnen. Was nun den Uebergang betrifft von jenem Zustande in diesen, die Verwandlung nämlich des status naturalis in den status civilis, des Naturrechts in Staatsrecht, so liegt hier für die Naturalisten der Politik ein bedenklicher Punkt, und wenn wir nicht irren, so ist Spinoza der Einzige gewesen, der die Schwierigkeit erkannt und den möglichen Ausweg gesucht hat.

Es ist nämlich klar, daß sich Naturrecht und Staatsrecht im Grunde gegenseitig ausschließen, denn jenes besteht in der Herrschaft, dieses in der Unterordnung der Einzelnen. Wie lassen sich diese entgegengesetzten Zustände verknüpfen? Wenn man mit dem Staatsrechte Ernst macht, so ist zu fürchten, daß man das Naturrecht aufgiebt, und umgekehrt, daß man den Staat, wenn man ihn ernstlich auf die Naturrechte der Individuen gründen will, in das Naturleben selbst zurückführt. Die naturalistische Politik beweist in hervorragenden Beispielen diese beiden Extreme: das erste in Hobbes, der das Naturrecht durch das Staatsrecht vernichtet, und das andere in J. J. Rousseau, der das Staatsrecht in die Naturrechte auflöst; sie verfehlt in beiden den Uebergang vom status naturalis in den status civilis, weil sie in Hobbes den Naturzustand vollkommen vernichtet und in Rousseau gar nicht verläßt. Spinoza, in der Mitte jener beiden politischen Gegenfüßler, sucht nach der richtigen Vermittlung dieser Extreme, und sein Staatsbegriff bildet den Uebergang von Hobbes zu Rousseau. Es ist unmöglich, die Naturgesetze umzustoßen; darum ist es unmöglich, die Naturrechte zu vernichten. Das war die auffallende Ungereimtheit in der Politik von Hobbes, die sich auf die Naturgesetze beruft und dennoch die Naturrechte der Individuen innerhalb der Staatssphäre vollkommen verneint oder wenigstens durch einen willkürlichen Vertrag aufhebt. Ein solcher Vertrag

ist nach den vorausgesetzten Grundbegriffen eine ganz unbegreifliche Handlung. Spinoza denkt in diesem Punkte folgerichtiger, als sein Vorgänger. Es steht ihm fest, daß die Naturrechte eben so wie die Naturgesetze ewige Gültigkeit haben, daß man sie daher nicht durch irgend eine Uebereinkunft nichtig machen könne. Der Staat gilt ihm daher nicht als das aufgehobene, sondern als das verwirklichte Naturrecht oder als die nothwendige Folge und Form des naturrechtlichen Lebens. Nicht die rechtliche, sondern nur die gefährliche Seite des Naturzustandes soll im Staate aufgehoben, nicht das Recht, nur der Kampf der Individuen soll hier beseitigt werden: darum ist der einzige Unterschied zwischen dem naturrechtlichen und staatsrechtlichen Leben die Sicherheit des Daseins*).

2. Die Sicherheit des Lebens als Bedingung der Selbsterhaltung.

Das ruhige und gesicherte Leben ist bei Spinoza der höchste Zweck, den die Gesellschaft erstrebt, oder, um uns in diesem Falle genauer als der Philosoph selbst auszudrücken, das Streben nach Sicherheit ist der alleinige Grund, aus dem die Gesellschaft folgt. Dieses Streben ist eine naturgesetzliche Nothwendigkeit. Wenn nämlich in der Natur Alles nach Selbsterhaltung strebt, so wird auch von den Naturrechten selbst eben dasselbe gelten müssen. Nun ist der gesicherte Rechtszustand nur in der Gesellschaft oder im Staate möglich, darum ist dieser eine nothwendige Folge der Naturgesetze, denn er bildet das wirkliche Dasein der Naturrechte, die unsicher und mehr eingebildet als wirklich sind, so lange sie im atomistischen Naturzustande von der Macht des Einzelnen abhängen. Daher kommt es, daß in der spinozistischen Politik der

---

*) Ueber das Verhältniß Spinoza's zu Hobbes vgl. Ep. L.

Staat sich weniger auf die willkürlichen Verträge, als auf die nothwendigen und naturgemäßen Verbindungen der Menschen gründet und nicht in dem übertragenen, sondern in dem natürlichen Rechte der Gesellschaft besteht *).

Daraus folgt von selbst, daß es diesem so begründeten und berechtigten Staate nicht möglich sein wird, aus den Menschen andere Wesen zu machen, als sie von Natur sind, und die Naturgesetze in dieser Rücksicht zu übertreffen. Denn er bildet die gegenseitige Beziehung der Individuen nur im Sinne der äußeren Legalität, aber er bringt sie in kein moralisches oder gemüthliches Verhältniß: sie bleiben eben so selbstsüchtig und im Grunde feindselig gegen einander gesinnt, als im Naturzustande; sie begeben sich nur des gegenseitigen Kampfes, weil sie die Furcht und Gefahr los sein wollen; sie verbinden sich in dem selbstsüchtigen Interesse der Sicherheit mit einander und handeln im Uebrigen nach ihren Affecten in dem gebundenen Rechtszustande des Staates eben so als in dem ungebundenen der Natur. Spinoza selbst giebt ausdrücklich diese wichtige und folgerichtige Erklärung: „das Naturrecht der Einzelnen, wenn man die Sache richtig erwägt, wird im Staate nicht aufgehoben. Der Mensch nämlich handelt sowohl im natürlichen als im bürgerlichen Leben nach den Gesetzen seiner Natur und sorgt für das eigene Wohl. Der Mensch, behaupte ich, wird in beiden Zuständen von Hoffnung und Furcht geleitet, das Eine zu thun, das Andere zu lassen; aber der hauptsächliche Unterschied zwischen Natur und Staat besteht darin, daß im Staate Alle dasselbe fürchten und daß darum bei Allen die Sicherheit als dasselbe Interesse und Lebensprincip gilt **)."

*) Imperii jus nihil est praeter ipsum naturae jus. Tract. pol. Cap. III. § 2. Vgl. Cap. V. § 1. 2.

**) Tract. pol. Cap. III. § 3.

3. Die Grenzen des Staatsrechts.

Wenn demnach der Staat nicht die vertragsmäßig bestimmte, sondern die naturrechtlich verfaßte Gesellschaft ist, so ergeben sich aus diesem Begriff seine Grenzen, Functionen, Formen. Da im Staate das menschliche Naturrecht in der That verwirklicht wird, so kann dieser niemals die Naturrechte der Einzelnen aufheben, sondern nur so weit beschränken, als es die Sicherheit Aller und seine eigene Existenz verlangt. Das Naturrecht des Staates ist seine Selbsterhaltung, und diese besteht darin, daß die Gesetze herrschen und die Individuen gehorchen. Dem Staatsgesetz gegenüber werden die Einzelnen Unterthanen, und da sie Alle gezwungen sind, denselben Gesetzen zu gehorchen, so kommen sie dadurch in den Zustand gesetzmäßiger Gleichheit und werden in dieser Rücksicht Bürger. Das Recht der Gesetze ist mithin, sich unbedingt aufrecht zu erhalten und im Nothfall den Gehorsam der Bürger zu erzwingen. Darum dürfen sie nur solchen Gehorsam verlangen, der sich erzwingen läßt, und wenn es im Menschen ein Vermögen giebt, das jedem äußern Zwange widerstrebt und entflieht, so können hierauf die Gesetze nicht einwirken, und das Staatsrecht findet an dieser Stelle seine Grenze. Nun können niemals Gesinnungen, sondern nur Handlungen erzwungen werden und auch nur solche Handlungen, die sich auf die äußere Rechtsordnung beziehen, und bei denen es gleichgültig ist, was das Individuum sonst denkt. Mithin erstreckt sich die Rechtskraft der Staatsgesetze nur auf das Gebiet der Handlungen, die in die äußere Rechtsordnung gehören, und die ganze Sphäre der menschlichen Gesinnung ist nach ihrer natürlichen Beschaffenheit frei von jedem Zwange und darum nach ihrem rechtlichen Charakter unabhängig von jedem Staatsgesetze. Die menschliche Gesinnung äußert sich

in Urtheilen und Gefühlen, in Wissenschaft und Glaube, in Philosophie und Religion, in Lehre und Cultus. Diese Aeußerungen des menschlichen Geistes fallen nicht in die Sphäre der legalen Handlungen; darum gehören sie nicht in das Rechtsgebiet des Staates. Sie können nicht befohlen werden, weil sie nicht erzwungen werden können, und wenn man es versuchte, so würde damit der Staat den freien Gebrauch der menschlichen Kräfte aufheben, das Naturrecht vernichten und eben dadurch am meisten seinen eigenen Bestand gefährden. Vielmehr müssen die Theorien dem Staate gleichgültig sein, weil sie niemals seine Sicherheit bedrohen, außer wenn man sie unterdrückt. Und vor Allem muß die Religion in dem menschlichen Gemüthe ihr freies und unberührtes Stillleben führen, sie darf weder dienen noch herrschen, weder als Cultus mit den öffentlichen Handlungen noch als Glaube mit den Staatsgesetzen vermischt werden. Denn die Religion ist das Verhältniß der Menschen zu Gott, und der Staat ist das Verhältniß der Menschen unter einander. Was wäre auch die Erkenntniß und Liebe Gottes, wenn sie einen Theil bilden müßte in dem Mechanismus einer äußerlichen Rechtsanstalt*)?

Das sociale Leben oder der Rechtsverkehr der Individuen ist vollkommen unabhängig von wissenschaftlichen und religiösen Meinungen; eben so ist Wissenschaft und Religion und damit das gesammte Geistes- und Gemüthsleben des Menschen unabhängig von der naturrechtlichen Verfassung der Gesellschaft. Der spinozistische Staat ist kein platonischer, der durch Philosophen regiert wird, kein kirchlich-scholastischer, der auf religiösen Grundlagen beruht und von Priestern abhängt, auch kein despotischer, wie

*) Tract. polit. Cap. III. § 8—10. Cap. VI. § 40. Cap. VII. § 26. Vgl. oben Cap. VIII. Nr. III. 1. S. 146 flgd. Cap. X. Nr. I. 3. S. 187 flgd.

Hobbes' „Leviathan", der die Individuen verschlingt, die Gesinnungen der Menschen beherrscht, seine Gewalt auf die Geister erstreckt und die Religion als eine politische Maßregel entscheidet; er bildet keine Erziehungsanstalt weder für die Weisheit noch für den Glauben, sondern eine reine Rechtsordnung, die das äußere Leben sichert und die Gewalt hat, jeder Verletzung der Gesetze zu begegnen. Aufgerichtet gegen die natürliche Unsicherheit und Noth des menschlichen Lebens, beschränkt sich dieser Staat darauf, das rechtskräftige Mittel der Nothwehr zu sein, wodurch das friedliche Zusammenleben der Menschen erzwungen und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in den gesetzlosen Naturzustand verhindert wird.

4. Das Recht als Gesetz.

Das Staatsrecht ist *gemeinsames* Naturrecht. Darum erscheint es in der Form des Gesetzes, welches Gehorsam fordert, während das atomistische Naturrecht die Begierde des Einzelnen war, die ausschließend ihre selbstsüchtige Befriedigung suchte. Die Begierden sind von Natur gleichberechtigt, und das größere Recht muß erst errungen werden durch die größere Macht, deren allein gültiger Beweis der glücklich bestandene Kampf ist. Dagegen das Gesetz ist von vornherein mächtiger als das Individuum, das ihm widerstrebt, denn es ist ein gemeinsamer Wille und eine öffentliche Gewalt: darum ist es kein fragliches, sondern ein entschiedenes Recht, und jede widergesetzliche Handlung ein entschiedenes Unrecht. Unrecht ist demnach ein bürgerlicher Begriff, der erst in Folge der Gesellschaft entsteht, die dem Individuum als herrschende Macht gegenübertritt, während im reinen Naturzustande eigentlich nicht von Unrecht geredet werden konnte, weil es hier kein endgültiges

oder überhaupt entschiedenes Recht gab. Erst im Staate wird das Recht, indem es als Gesetz gilt, eine wirkliche und entscheidende Macht. Was mit diesem Recht übereinstimmt, ist im Sinne des Staates gerecht, und ungerecht Alles, das ihm widerstreitet. Jede Handlung, welche die Gerechtigkeit befördert, ist ein Verdienst; jede, die sie verletzt, ist ein Verbrechen. Daraus erklärt sich der wahre Werth dieser geläufigen Worte: sie bezeichnen weder natürliche noch sittliche, sondern conventionelle, nicht aus dem Wesen des Menschen, sondern aus äußerer Uebereinkunft geschöpfte Begriffe (notiones extrinsecae), die beweglicher Art sind nach dem Interesse der Gesellschaft. Dieses Interesse ist kein moralischer Weltzweck, sondern das Gemeinwohl und die nützliche Lebenspraxis *).

5. Die Staatsgewalten.

Aus dem Begriffe des Staates ergeben sich seine Functionen: er ist die naturrechtliche Gesellschaft, also sind seine Functionen die Ausübungen des Naturrechts, und was früher im status naturalis das Individuum aus eigener Machtvollkommenheit und zum eigenen Besten gethan hatte, das vollzieht jetzt im status civilis die Gesellschaft im Namen und Interesse Aller. Wenn früher das Individuum seinen Vortheil gut und seinen Schaden böse genannt hatte, so wird jetzt der Staat entscheiden, was Allen gut und böse ist, d. h. er wird die Gesetze geben und interpretiren. Hatte vorher der Einzelne kraft seines Naturrechts jede Verletzung gerächt, so wird jetzt der Staat dieses Recht übernehmen und die Gesetzesverletzungen rächen, d. h. er wird richten und strafen.

*) Vgl. Eth. IV. Prop. XXXVII. Schol. II.

Endlich, wenn im Naturzustande das Individuum nach seinen Begierden gelebt hatte, so wird der Staat das bürgerliche Leben nach den Gesetzen einrichten, d. h. er wird die öffentliche Ordnung schützen und regieren. Aus dem Naturrechte des Staates folgt mithin, daß er eine gesetzgebende, richtende, regierende Macht bildet.

Diese Gewalten müssen in jedem Staate ausgeübt werden, denn ohne dieselben ist überhaupt eine bürgerliche Lebensordnung unmöglich. Nur darin unterscheiden sich die Arten des Staatslebens, wer darin die höchste Gewalt ausmacht, oder in wessen Händen die gesetzgebende, richtende, regierende Macht ruht.

6. Die rechtswidrigen Staatsformen.

Unter den Arten des Staatslebens verstehen wir dessen verschiedene Formen oder Verfassungen, die natürlich denselben Grenzen unterworfen sind, wie die Staatsrechte. Indem nun die spinozistische Politik allein auf den naturrechtlichen Staat oder auf den Mechanismus des Rechts im bürgerlichen Leben bedacht ist, so muß sie nothwendig alle Staatsformen ausschließen, die dem Wesen des Naturrechts widersprechen. Die Natur des Staates verlangt die öffentliche Sicherheit; diese besteht im gemeinsamen Recht und in der gemeinsamen Macht. Wie die Natur selbst eine untheilbare Einheit bildet, so muß auch das Recht der Natur eine untheilbare Macht sein, und da das Naturrecht der Menschen vom Staate ausgeübt wird, so darf dieser seine Gewalten nicht theilen, sondern muß dieselben zu einer Macht vereinigen. Die gemeinsame Macht darf nicht vereinzelt und die vereinigte darf nicht getrennt werden. Darum wird die Politik Spinoza's den gemeinsamen und einmüthigen Charakter der Staatsgewalt in keiner

Weise beeinträchtigen und dieselbe weder isoliren noch theilen. Die Staatsgewalt ist isolirt, wenn sie auf der ausschließlichen Macht eines einzelnen Individuums beruht; sie ist getheilt, wenn sich die wesentlichen Functionen oder Attribute der Staatsmacht trennen, so daß von einem andern Theile der Gesellschaft die gesetzgebende Gewalt, von einem andern die regierende ausgeht. Der Staat, der von der Macht des Einzelnen abhängt und von dem fürstlichen Belieben geleitet wird, ist despotisch. Der Staat, dessen gesetzgebende Gewalt, unabhängig von der regierenden, durch eine besondere Macht dargestellt wird, welche die gesammte Staatsbürgerschaft vertritt, ist repräsentativ. Die despotische Monarchie bildet den Staatsbegriff von Hobbes, die repräsentative den von Montesquieu. Die spinozistische Politik schließt beide von sich aus; sie bekämpft den ersten, den sie unmittelbar vor sich hat, und läßt den andern unberührt, den sie nicht kennt, da er außerhalb ihres Horizontes liegt und einer spätern Epoche angehört. Die Aufgabe mithin eines richtigen Staatssystems, wie sie ohne Zweifel dem Geiste Spinoza's vorgeschwebt hat, besteht darin: die Gewalten zu concentriren, ohne die Rechte zu beeinträchtigen, oder der Staatsmacht die Form der Einheit zu geben, ohne die Form der gemeinsamen Herrschaft, die das Naturrecht fordert, zu vernichten. Denn der Despotismus eines Hobbes ist kein Staat, sondern ein Individuum, dessen Naturrechte allein gelten; und wenn es einem Einzelnen frei steht, alles Mögliche zu thun, so ist die Sicherheit der Anderen auf das äußerste gefährdet und eine naturrechtliche Gesellschaft unmöglich. Eine solche Verfassung, wenn man dieses Wort hier brauchen kann, erreicht im Grunde gar nicht den status civilis, sondern bleibt im Naturzustande befangen und muß als der Sieg des Stärksten d. h. als ein Act im Kriege Aller mit Allen angesehen werden. Aber der Staat ist seinem

Begriffe nach eine friedliche Macht, die nicht durch Kriegsrecht entschieden werden darf; seine Lebensordnung ist der gesicherte Rechtszustand; seine Unterthanen sind Bürger, nicht Sclaven, und seine Herrscher sind nicht Tyrannen, sondern Obrigkeiten *).

7. Die rechtmäßigen Staatsformen.

Mithin sind nur die Staatsformen berechtigt, in denen die höchste Gewalt nicht durch Unterdrückung, sondern durch die Uebereinstimmung Aller gebildet wird, und deren Träger nicht als der Herr, sondern als das Organ der Gesellschaft handelt. Dieses Organ, welches die gemeinsame und einmüthige Staatsgewalt ausmacht, kann durch Viele, durch Einige, durch Einen repräsentirt werden. Die Vielen sind das Volk und dessen Versammlung, die Wenigen sind die Patricier und deren Senat, der Eine ist der Fürst mit seinen Ministern. Die Regierung des Volks bildet die Demokratie, die Regierung des Patriciats bildet die Aristokratie, die des Fürsten die Monarchie. Unter allen drei Regierungsformen kann ein geregeltes und sicheres Staatsleben stattfinden, obwohl sie nach der Natur ihrer Verfassung und bei der Beschaffenheit der menschlichen Charaktere nicht denselben Grad der Festigkeit haben. Denn in der Demokratie ist die Staatsmacht dem Wechsel der Personen ausgesetzt und darum die Rechtsordnung den fortwährenden Störungen und Bewegungen der Parteien preisgegeben; in der Monarchie dagegen ist das Staatsleben fortwährend bedroht von der Gefahr des Despotismus. Dort ist die Staatsgewalt zu massenhaft, um einmüthig, und hier zu vereinzelt, um gemeinsam zu bleiben. Aus diesem Grunde

*) Tract. pol. Cap. V. § 6.

mag Spinoza für die gegebenen Verhältnisse die Aristokratie vorgezogen haben als die solideste Staatsform und die richtige Mitte der beiden anderen; wenigstens führt er diese Verfassung mit Vorliebe aus, während er bei der Monarchie nur darauf bedacht ist, den Staat gegen die Möglichkeit des Despotismus zu befestigen. Wenn in der Monarchie eines Hobbes der Wille des Fürsten das allein rechtsgültige Gesetz war, so soll nach dem Begriff, welchen Spinoza von der Monarchie hat, das umgekehrte Verhältniß stattfinden und das rechtmäßige Gesetz allein den Willen des Königs ausmachen. Darum muß die königliche Macht durch die des Volkes zugleich beschränkt und geschützt werden. Sie wird geschützt durch das Volksheer und beschränkt durch den Volksrath, der zwar vom Könige selbst gewählt, aber im Uebrigen so verfaßt ist, daß die Zahl und die Beschaffenheit seiner Mitglieder eine genügende Bürgschaft bietet gegen die Gefahren der Oligarchie und des Despotismus.

Spinoza sucht eine demokratische Monarchie zu entwerfen, die weniger durch geschriebene Gesetze, als durch die Natur der Verhältnisse selbst jedes andere Interesse als das Gemeinwohl ausschließt, und indem er dabei von den geschichtlich gegebenen Unterschieden der Gesellschaft, von den Rechten der Stände und des Eigenthums vollkommen absieht, so kann sein Entwurf der Monarchie nicht als ein ernstlicher, politischer Plan, sondern nur als ein Versuch gelten, den Rechtsmechanismus des Staates in monarchischer Form darzustellen. Wie sehr er dabei auf die mechanische Abwehr des Despotismus bedacht war, zeigt deutlich genug das Bild des freiwillig gebundenen Ulysses, das er dem Fürsten seines Staates vorhält. „Die Grundlagen der fürstlichen Macht," sagt Spinoza, „müssen für ewige Anordnungen gehalten werden, so daß die Minister dem Könige vollkommen gehorchen, wenn sie

solchen Befehlen, welche mit den Grundlagen der Staatsmacht streiten, die Ausführung versagen. Wir können das an dem Beispiele des Ulysses anschaulich erklären. Die Gefährten des Ulysses nämlich führten dessen Auftrag aus, als sie ihn nicht losbinden wollten, wie er an den Mastbaum des Schiffes gefesselt und vom Gesange der Sirenen bethört war, obwohl er es ihnen unter vielfältigen Drohungen befahl; und man nimmt es für einen Beweis seiner Klugheit, daß er später selbst den Gefährten dankte, weil sie seinem ersten, verständigen Befehle gehorcht hatten. Denn die Könige sind nicht Götter, sondern Menschen, die oft vom Sirenengesange bethört werden. Wenn nun Alles von dem unbeständigen Willen eines einzelnen Individuums abhinge, so gäbe es überhaupt keine feste Ordnung *)."

8. Die beste Staatsform.

Man könnte vielleicht die Frage aufwerfen, welche von jenen drei Staatsformen unter dem Gesichtspunkte der spinozistischen Philosophie die menschlich beste sei, ohne Rücksicht auf die Zustände der geschichtlich gegebenen Gesellschaft. Spinoza selbst hat diesen Punkt oft genug in seinen politischen Schriften berührt und, wenn nicht in ausführlicher, doch in bestimmter Weise entschieden. Der naturgemäße Staat ist der beste. Da nun Naturrecht und Macht identisch sind, so ist der beste Staat der mächtigste, und da die Macht um so größer ist, je mehr sie Kräfte in sich vereinigt, so ist der mächtigste Staat der einmüthigste. Einmüthig aber sind die Menschen nur in der Vernunft, darum ist derjenige Staat der beste, der von dem vernünftigen und einmü-

*) Tract. pol. Cap. VII. § 1.

thigen Geiste Aller gelenkt wird*). Das ist nur möglich, wenn die Regierung von einem freien Volke eingerichtet und durch friedliche Uebereinstimmung erhalten wird, während die kriegerisch errungene Herrschaft eine macchiavellistische Politik bedarf, um sich zu behaupten**). Darum ist die beste Staatsform die demokratische, die den naturrechtlichen Zustand der Menschen sichert und die politische Aufgabe vollkommen löst, indem sie das natürliche Leben in das bürgerliche verwandelt und die Gleichung zu Stande bringt zwischen dem status naturalis und dem status civilis. Denn die spinozistische Politik sucht das naturrechtliche Gleichgewicht der Menschen oder die Uebereinstimmung der natürlichen Freiheit und bürgerlichen Gleichheit. Da nun im reinen Naturzustand die Gleichheit fortwährend bedroht und in dem monarchischen und aristokratischen Staate nur unvollkommen dargestellt ist, so ist seiner ursprünglichen Richtung nach der spinozistische Staatsbegriff mit der Demokratie einverstanden. Daher ist die erste politische Schrift des Philosophen, der theologisch-politische Tractat, auch vollkommen in diesem Sinne verfaßt, und mit Vernachlässigung der anderen Staatsformen wird hier die demokratische hervorgehoben als der vollkommene Rechtszustand für die natürliche Freiheit der Menschen. Eine Demokratie, deren Princip das natürliche Individuum ist, stellt sich allen antiken und scholastischen Staatsideen auf das schroffste gegenüber, und wenn wir früher Spinoza in der Mitte zwischen Hobbes und Rousseau fanden, so scheint in ihm selbst dieser Uebergang in entgegengesetzter Richtung stattgefunden zu haben, denn er nimmt in dem theologisch-politischen Tractat die Begriffe der rousseau'schen Epoche voraus und in dem spätern,

*) Tract. pol. Cap. III. § 7.
**) Ebendaselbst. Cap. V. § 6.

politischen Tractate nähert er sich mehr den Lehren von Hobbes, vielleicht unter deren unmittelbarer Einwirkung. Dort gilt ihm die Freiheit des Individuums, hier die Sicherheit der Gesellschaft für die Hauptsache im Staate. Nachdem er in jener ersten Schrift die Principien der Staatsordnung und die Begriffe des Natur- und Staatsrechts auseinandergesetzt hat, giebt er folgende abschließende Erklärung: „hiermit glaube ich die Grundlagen der demokratischen Regierungsform deutlich genug dargethan zu haben. Und ich wollte vor Allem gerade über diese Verfassung reden, weil sie meiner Ansicht nach der Natur am angemessensten ist und die Freiheit am nächsten erreicht, welche die Natur jedem Individuum einräumt. Denn hier überträgt Niemand sein Naturrecht auf ein anderes Individuum, so daß er selbst jeden fernern Antheil an den öffentlichen Berathungen verliert, sondern er überträgt es auf den größern Theil der ganzen Gesellschaft, wovon er selbst einen Theil ausmacht. Und bei dieser Verfassung bleiben Alle, wie früher im Naturzustande, gleich. Zuletzt wollte ich deshalb gerade diese Staatsform ausschließlich hervorheben, weil sie ganz mit meiner Absicht übereinstimmt, denn ich hatte ja vor, über den Werth der Freiheit im Staate zu handeln *)."

Es ist wahr, daß der politische Tractat, indem er vor Allem auf die Sicherheit des Lebens Bedacht nimmt, sich mehr der aristokratischen und monarchischen Staatsform zuneigt. Auch glauben wir gern, daß Spinoza selbst nach den Erfahrungen, die er gemacht hatte, und bei seiner Kenntniß der menschlichen Natur, schwerlich für eine Massenherrschaft gestimmt war. Doch soll man zum Zeugniß seiner aristokratischen Denkweise nicht einen Ausspruch

*) Tract. theol. pol. Cap. XVI. Op. I. pag. 367.

anführen, den Spinoza keineswegs in dieser Absicht gethan hat. Er soll gesagt haben: „das Volk schreckt, wenn es nicht zittert; es ist fürchterlich, wenn es sich nicht selbst fürchtet.“ Das Wort ist dem politischen Tractate entnommen, aber es findet sich hier in einem Zusammenhange, der es geradezu verbietet, im Sinne Spinoza's ein aristokratisches Stichwort daraus zu machen. Nicht er sagt dieses Wort, sondern er läßt es diejenigen sagen, welche Feinde der öffentlichen Freiheit sind und nicht wollen, daß man der monarchischen Gewalt einen Damm setze. Er parodirt die Leute, die mit dem „terret vulgus, nisi paveat“ auf die bürgerliche Freiheit herabsehen. Das Wort ist richtig, entgegnet Spinoza, aber es gilt für Alle. Nachdem er nämlich die fürstliche Herrschaft im Staate eingeschränkt hat, damit sie nicht in Despotismus ausarte, so wendet er sich gegen die Absolutisten, die nach dem Vorbilde von Hobbes die königliche Macht von jeder Beschränkung freisprechen, weil sie dieselbe für unfehlbar halten. „Unsere Meinungen, die wir hier dargestellt haben, werden wohl mit Lachen von allen denen aufgenommen werden, welche die Fehler der menschlichen Natur nur dem Volke zuschreiben, da nach der Ansicht dieser Leute die Masse sich nicht bezähmen könne und schrecklich sei, wenn sie nicht zittre, da das Volk entweder sclavisch diene oder übermüthig herrsche und weder Wahrheit noch Urtheil kenne. Aber die Natur ist eine und Allen gemeinsam. Sie sind Alle übermüthig, wenn sie herrschen, und schrecklich, wenn sie nicht zittern; überall wird die Wahrheit gewaltthätig behandelt aus feindlicher und sclavischer Gesinnung, besonders da, wo Einer oder Einige herrschen, die nicht das Rechte und Wahre, sondern die Größe allein ihrer irdischen Macht im Auge haben*).“

*) Tract. polit. Cap. VII. § 27.

V.
Der Staat und das Individuum.

1. Der Staat als Product der Einzelnen.

Wenn wir nun den spinozistischen Staat mit der Natur des Menschen selbst vergleichen, so bleibt unter allen Verfassungsformen seine Bedeutung für das menschliche Individuum dieselbe, und die Geltung des Staates wird in dieser Rücksicht nicht geändert, ob seine Regierung aus Vielen oder Wenigen besteht, ob seine Gesetze mehr die Freiheit oder mehr die Sicherheit des Lebens berechtigen. Denn unter allen Umständen schließt der spinozistische Staat nur das geordnete Zusammenleben der Menschen in sich und sein Werth ist darum vollkommen erschöpft durch den Begriff der Gesellschaft. Wie sich das Individuum von der Gesellschaft unterscheidet, ebenso unterscheidet sich dasselbe vom Staat. Nun leuchtet ohne Weiteres ein, daß das gesellschaftliche und menschliche Leben nicht ein und dieselbe Sphäre beschreiben, sondern daß jenes vielmehr einen Theil des letztern bildet. Es giebt Vieles, das ich nur mit Hülfe der Gesellschaft erreichen kann, die Befriedigung meiner äußeren Bedürfnisse, die Sicherheit meines äußern Daseins: in dieser Rücksicht gehört mein Leben ganz in die Sphäre des Staates und ich befinde mich unter dem Zwange seiner Gesetze. Es giebt Anderes, das ich entweder gar nicht vermag oder aus mir selbst vollbringen muß, wobei ich weder unterstützt noch ersetzt werden kann durch ein anderes Individuum, sondern schlechthin auf die selbsteigene Kraft allein angewiesen bin: in dieser Rücksicht beschreibt mein Leben seine eigenthümliche Sphäre, die sich ihrer Natur nach von der gesellschaftlichen ausschließt. Gesellschaft und Individuum bilden gleichsam zwei

Sphären, die wohl einen Theil, aber nicht das Centrum gemein haben, und der Mensch als solcher geht nicht ohne Rest auf in das öffentliche und gemeinsame Staatsleben. Der Mensch lebt nicht immer und nicht mit allen seinen Interessen in der Gesellschaft: darum muß ihm die Philosophie in die Einsamkeit folgen, um die Vermögen der Menschennatur kennen zu lernen, deren Geltung von keinem Rechtsgesetz abhängt und durch keine Rechtsschranken gehemmt wird.

Der Staat oder die Gesellschaft folgt aus dem Naturrecht, welches die Selbsterhaltung und Sicherheit des Lebens fordert. Darum gilt das natürliche Individuum als der Grund des Staates und dieser muß betrachtet werden als dessen Folge. Die politischen Principien sind nach den Begriffen Spinoza's nicht Grundsätze, sondern Folgesätze; der Staat ist kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes Wesen, kein Attribut, sondern ein Product der Menschennatur, und wenn es erlaubt wäre, nach Zweckbegriffen zu urtheilen, so würden wir sagen, der Staat ist für das menschliche Leben nicht Zweck, sondern Mittel. Bei den Alten galt der Satz: das Ganze ist vor den Theilen; der Staat ist früher als die Einzelnen und verhält sich zu diesen, wie der Organismus zu seinen Gliedern; er ist die vollkommene Macht, welche die Einzelnen bedingt, trägt und erfüllt. Dagegen bei Spinoza und überhaupt in der naturalistischen Politik der Neueren gilt der entgegengesetzte Grundsatz: die Theile sind früher als das Ganze; darum hat der Staat keinen unbedingten und endgültigen, sondern nur einen relativen und eingeschränkten Werth, der von dem Interesse der Gesellschaft abhängt. Er ist eine nützliche und rein praktische Einrichtung, die dem Gemeinwohle dient, eine gemeinschaftliche Lebensversicherung, die von den menschlichen Vermögen nicht mehr fordert und braucht, als unumgänglich nothwendig ist

zur Erhaltung des Ganzen. Alle Kräfte daher, die nichts beitragen zum unmittelbaren Nutzen der Gesellschaft, müssen sich aus dem Staatsgebiete zurückziehen, und das Staatsleben selbst ist vollkommen gleichgültig und unfruchtbar für den Geist des Individuums und die Befriedigung seiner tiefsten Bedürfnisse. Es gewährt dem Individuum seine intimen Gemüthsbewegungen und erlaubt diesen die friedliche Aeußerung, weil es überhaupt alle natürlichen Rechte sichert; aber es kann selbst nichts davon brauchen, weil es sie nicht in der mechanischen Rechtsordnung verwerthen kann. Darum überläßt es die Befriedigungen des Geistes dem Privatbelieben der Einzelnen. Religion, Kunst, Philosophie haben in diesem Staat das Privatrecht der Existenz, sie genießen den Schutz der Gesetze, aber sie bilden darin keine activen und gültigen Kräfte. Unter welche Rechtsformel ließe sich auch das persönliche Gemüthsleben bringen, und wozu nützten in der Rechtsmaschine der Gesellschaft die Poeten oder die Denker?

Im Geiste Spinoza's gilt der Staat als Product der Individuen; und dieses Product besteht in dem mechanisch verfaßten Gemeinwesen. Daraus folgt, daß auf der einen Seite der Staat dem Individuum untergeordnet, auf der andern das Individuum vom Staate abgesondert wird. Wenn nämlich der Staat ein menschliches Product ist, so muß sich das Individuum als dessen Urheber und letzte Rechtsquelle ansehen: damit verliert der Staat seine unbestrittene Autorität, jene Meisterschaft, die er im Alterthum über die Einzelnen ausüben konnte; er ist eine *gemachte Rechtsanstalt*, entstanden aus Noth und berechnet auf das Bedürfniß. Das Individuum hängt mit diesem Staat durch kein gemüthliches Band, weder durch Pietät noch Patriotismus, sondern nur durch Interesse zusammen, und indem es sich an den natürlichen Ursprung desselben erinnert, so sieht es wohl, daß er keine

letzte verpflichtende Nothwendigkeit hat und daß die gemachte Rechtsanstalt im Nothfall auch anders gemacht werden könne. Im Hintergrunde der Staatsrechte stehen fortwährend die Menschenrechte als deren drohende Aufseher; und so mechanisch befestigt dieses Staatsgebäude in seiner Verfassung erscheint, so revolutionär ist es in seinem Princip. Das Individuum in dem Bewußtsein seiner Autorschaft fühlt sich dem Staate gegenüber als dessen überlegene und gleichsam eminente Ursache und erblickt in den Gesetzen desselben bewegliche Rechtsbestimmungen, aber keine sittlichen Normen. In diesem Staatsleben giebt es keine Religion, die den Einzelnen mit dem Staate verbindet als mit seiner Substanz, nicht mehr jenes Gefühl unbedingter und nothwendiger Abhängigkeit von den öffentlichen Gesetzen, wie es das Alterthum gehabt und selbst in seinem kühnsten Denker behauptet hat. Denn auch das Todesurtheil, das ihn trifft als einen Feind des Staates, konnte Sokrates nicht irre machen in jener eingeborenen, religiösen Ehrfurcht vor dem Willen des Staates: er verweigert dem Freunde die Flucht, weil ihn die Gesetze Athens verurtheilt hätten, und so lange er denken könne, sei er diesen Gesetzen unterthan gewesen, ja schon vor seiner Geburt habe er in seinen Eltern gleichsam präexistirt als ein Bürger Athens.

2. Die Unabhängigkeit der Einzelnen vom Staate. Sicherheit und Freiheit.

Dieses religiöse Verhältniß der Unterordnung und der gemüthlichen Theilnahme, worin das Individuum dem Staate verbunden ist, wird von dem politischen Verstande der neuern Philosophie vollkommen aufgelöst; er zersetzt den Staat in seine natürlichen Elemente und fügt aus diesen Atomen das Staatsgebäude

zusammen, wie eine Maschine zusammengefügt wird. Dem gemachten Staate gegenüber wird das Individuum souverän; dem mechanischen Staate gegenüber wird es gleichgültig. An die Stelle der unbedingten Abhängigkeit tritt das den Staat überragende Selbstgefühl; an die Stelle der patriotischen Theilnahme tritt die politische Indifferenz. Diese beiden Züge folgen aus demselben politischen Bewußtsein und bilden die natürliche Gesinnung, womit hier der Einzelne den Staat ansieht. Wenn dieser nichts weiter ist, als nur das geordnete Zusammenleben der Menschen, so müßte das Individuum in der That nicht mehr sein, als „ein gesellschaftliches Thier," wenn es sich vollkommen in diesem Staate befriedigen sollte. Das gesammte innere Menschenleben schließt sich nothwendig von dem äußern Staatsleben aus und beschreibt in dem einsamen Individuum seine eigenthümliche und unabhängige Sphäre. Je geistesmächtiger daher ein Individuum ist, um so mehr begehrt es das intime Gemüthsleben, die Befriedigung und den Genuß seiner natürlichen Geisteskräfte, um so gleichgültiger verhält es sich darum zu der mechanischen Rechtsordnung des Staates. Religion, Kunst, Philosophie führen in diesem Staate ein einsames und vornehmes Stillleben, welches nach seiner Anlage gleichgültig gestimmt ist gegen die öffentlichen Verhältnisse, auf die es nicht einwirken, von denen es nur selbst nicht beschränkt sein will, und in dieser gleichsam freiwilligen Verbannung von dem praktischen Treiben der ideenlosen Gesellschaft wird die menschliche Geistesbildung rein theoretisch. Sie waren rein theoretische Charaktere, die großen Künstler und Philosophen dieses Zeitalters; die weltbürgerliche Humanität entwerthete ihnen das staatsbürgerliche Recht, das sie nahmen als einen Nothbehelf zur Sicherheit des äußeren Lebens und zur Ruhe des Geistes. Sie haben Alle gedacht, was Göthe

den Poeten sagen läßt, welchen er gegenüberstellt dem Staatsmanne: „frei will ich sein im Denken und im Dichten; im Handeln schränkt genug die Welt mich ein!“ Sie haben Alle gedacht, was Spinoza in seinem politischen Tractate erklärt hat, ein Wort, das den Kern seiner politischen Denkweise enthält: „Die Sicherheit ist die Tugend des Staates, aber die Geistesfreiheit ist eine Privattugend*).“

Aber wie ist unter den Bedingungen der menschlichen Natur, wie sie Spinoza begriffen hat, überhaupt eine Geistesfreiheit möglich? Diese Frage enthält den Kern der Ethik. Sie zerfällt in die beiden: was ist der Geist? was ist die Freiheit?

*) Tract. pol. Cap. I. § 7.

Zwanzigstes Capitel.

Der menschliche Geist.

Der menschliche Geist als idea rei, idea corporis, idea mentis.

I.

Aufgabe.

1. Thätigkeit und Leiden.

Wir haben die Staatslehre unmittelbar abgeleitet aus der Affectenlehre und diese aus der Körperlehre. Denn wäre der menschliche Körper kein Glied oder (mannigfaltig zusammengesetzter) Theil der Körperwelt, so würde er nicht von anderen Körpern in so mannigfaltiger Weise afficirt werden, so gäbe es im menschlichen Körper keine Affectionen und im menschlichen Geist keine Ideen derselben, so gäbe es in der menschlichen Natur weder Affecte noch Leidenschaften.

Unter der Herrschaft der Leidenschaften sind wir vollkommen unfrei. Wenn es also überhaupt eine Freiheit giebt, so kann sie nur bestehen in einer Macht, welche die Gewalt der Leidenschaften aufhebt, und diese Macht kann nur bei den thätigen Affecten sein. Wir leiden, wenn wir von Außen d. h. von anderen Dingen

afficirt werden. Diese anderen Dinge sind die äußeren Ursachen von dem, was in uns geschieht; sie sind nicht die alleinige Ursache unseres Leidens, denn unsere eigene empfängliche Natur ist auch dabei im Spiel. Wir leiden mithin, wenn wir von dem, was geschieht, die alleinige Ursache nicht sind. Das Leiden ist eine Wirkung, die aus unserer eigenen Natur d. h. aus uns selbst nicht allein, sondern nur zum Theil erklärt werden kann. Eine solche Ursache aber, aus der eine bestimmte Wirkung nicht vollkommen, sondern nur zum Theil begriffen werden kann, nennt Spinoza inadäquat. Wir leiden also, wenn wir von dem, was in oder außer uns geschieht, die inadäquate Ursache sind. Die Erklärung ist so genau, daß sie sich umkehren läßt. Wenn wir von dem, was in oder außer uns geschieht, die inadäquate Ursache sind, so verhalten wir uns leidend. Wir leiden, so lange wir nicht allein wirken. Wir sind thätig, wenn wir von dem, was in oder außer uns geschieht, die alleinige oder adäquate Ursache sind *).

Wir sind die inadäquate Ursache aller unserer Leidenschaften, denn in unsern Leidenschaften wirken immer andere Dinge mit. Die Frage also ist: ob es eine menschliche Thätigkeit giebt, die das Leiden ausschließt; ob es etwas giebt, das aus der menschlichen Natur vollständig begriffen werden kann, dessen adäquate Ursache wir selbst sind? Der menschliche Körper hört nicht auf, von anderen Körpern afficirt zu werden; er hört nicht auf, sich leidend zu verhalten. In unserer körperlichen Natur kann daher jene Thätigkeit, welche die Leidenschaften beherrscht, nicht gesucht werden. Sie wird also nur in dem menschlichen Geist, in unserer denkenden Natur gesucht werden dürfen. Wenn sie überhaupt möglich ist, kann sie nur durch den Geist stattfinden.

*) Eth. III. Def. I. II.

2. Adäquate und inadäquate Erkenntniß.

Die Wirkungen des Geistes sind die Ideen. Wenn es Ideen giebt, die bloß aus dem Geiste folgen, deren alleinige oder adäquate Ursache unsere denkende Natur ist, so würde gefunden sein, was wir suchen. Die Ideen, welche die Dinge vorstellen, wie sie sind, d. h. vollkommen klar und deutlich, nennt Spinoza adäquat; die unklaren und undeutlichen dagegen inadäquat. So lange wir nun in den Leidenschaften befangen sind, erfüllt von den Begierden nach den Dingen außer uns, so lange stellen wir die Dinge nicht vor, wie sie sind, sondern wie wir sie begehren: unsere Ideen sind abhängig von unseren Begierden und Affectionen, d. h. sie sind unklar oder inadäquat. Unsere Begierden aber nach anderen Dingen außer uns sind verursacht sowohl durch uns als durch jene Dinge. Wir sind daher nur zum Theil die Ursache dieser Begierden, also auch nur zum Theil die Ursache jener inadäquaten Ideen, wir sind deren inadäquate Ursache; wir verhalten uns daher leidend, so lange wir unklar denken: der menschliche Geist leidet, sofern er unklare oder inadäquate Ideen hat.

Die Ideen, welche bloß aus dem Geist folgen, können daher nicht inadäquate Ideen sein, sondern nur adäquate. Oder anders ausgedrückt: der Geist kann nie die adäquate Ursache sein der falschen Erkenntniß, sondern nur der wahren. Gesetzt den Fall, daß es ihm überhaupt möglich ist, vollkommen thätig zu sein oder als adäquate Ursache zu handeln, so wird deren Wirkung nur die wahre oder adäquate Erkenntniß der Dinge sein können. Die Freiheit also, von der allein geredet werden kann, d. i. die Freiheit von den Leidenschaften oder die Macht über dieselben, ist nur möglich durch die Erkenntniß der Wahrheit. Mit dieser Freiheit fällt die Sittlichkeit zusammen. Die beiden Fragen, die noch vor

uns liegen, lassen sich daher bestimmter in folgender Form aussprechen: Wie folgt aus dem menschlichen Geiste die adäquate Erkenntniß? Wie folgt aus der adäquaten Erkenntniß die Freiheit, welche eins ist mit dem sittlichen Leben d. h. mit der Herschaft über die Leidenschaften?

Es ist die erste dieser beiden Fragen, die uns jetzt beschäftigt.

II.
Der menschliche Geist als Idee des menschlichen Körpers.

1. Der Geist als Idee eines wirklichen Dinges.

Alle Dinge sind Modi der göttlichen Attribute, Wirkungen der göttlichen Vermögen; sie sind als Modi der Ausdehnung Körper, als Modi des Denkens Geister (Ideen). Jedes einzelne Ding ist daher Geist und Körper in Einem. Geist und Körper sind in jedem Dinge ein und dasselbe Wesen, welches der Geist in der Form der Idee und der Körper in der Form der Bewegung ausdrückt.

Daraus erkennen wir, worin das Wesen des Geistes besteht. Denn unter dem Wesen eines Dinges verstehen wir diejenigen Bedingungen, durch welche das Ding existirt, ohne welche es nicht existiren kann *). Nehmen wir nun ein wirkliches Ding als Modus des Denkens d. h. als Idee, so haben wir Geist. Also besteht das Wesen des Geistes darin, daß er die Idee eines wirklichen Dinges ausmacht. Denn zu den nothwendigen Bedingungen des Geistes gehört, 1) daß er ein wirkliches Wesen ist, 2) daß er dieses wirkliche Wesen ist in der Form des Denkens d. h.

*) Eth. II. Def. II.

als Idee. „Unter Idee," sagt Spinoza, „verstehe ich den Begriff des Geistes, welchen der Geist bildet, weil er ein denkendes Wesen ist *)." Diese Idee oder dieser Begriff ist also eine denkende Thätigkeit, ein Product des Geistes, eine Wirkung, die bloß aus der denkenden Natur folgt und deßhalb nicht erklärt werden darf als etwas, das wir von Außen empfangen, wie die Wahrnehmung oder die sinnliche Vorstellung, noch als etwas, das ohne körperliche Bewegung nicht zu Stande kommt, wie die Bilder der Dinge und die Worte, mit denen wir häufig die Ideen verwechseln. Darum unterscheidet Spinoza die Idee als „conceptus mentis" von der „perceptio" und den „imagines rerum" **).

2. Der menschliche Geist als Idee eines wirklichen Dinges.

(Theil des unendlichen Verstandes.)

Was von jedem Geiste gilt, gilt natürlich auch von dem menschlichen. Der menschliche Geist ist die Idee eines einzelnen, wirklichen Dinges. Oder wie Spinoza diese erste und allgemeinste Erklärung ausdrückt: „was das wirkliche Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines einzelnen, in Wirklichkeit existirenden Dinges ***)." Er ist ein einzelnes Wesen, also ein endlicher, bestimmter Modus des Denkens. Da nun der Inbegriff aller Modi des Denkens oder aller Ideen der vollkommene unendliche Verstand ist, so leuchtet ein, daß der menschliche Geist einen Theil des unendlichen Verstandes aus-

---

*) Eth. II. Def. III.

**) Ebendaselbst. Def. III. Explic. Vgl. Prop. XLIX. Schol. Op. II. p. 124.

***) Ebendaselbst. Prop. XI.

macht*). Der unendliche Verstand ist die unendliche und nothwendige Modification des Denkens, der menschliche Geist eine endliche und zufällige. Der unendliche Verstand begreift den Zusammenhang aller Ideen in sich, und da der Zusammenhang und die Ordnung der Ideen gleich ist dem Zusammenhang und der Ordnung der Dinge, so begreift der unendliche Verstand alle Dinge in ihrem wahren Zusammenhange, d. h. er ist deren vollständige Erkenntniß. Nun ist der menschliche Geist auch ein Theil des unendlichen Verstandes, also auch ein Theil der vollständigen Erkenntniß der Dinge, also ist er vermöge seiner Natur eine unvollständige oder inadäquate Erkenntniß der Dinge. Wie also ist es möglich, daß aus der Natur des menschlichen Geistes die adäquate Erkenntniß folgt, ohne welche die Macht über die Leidenschaften nicht möglich ist? In dieser Frage liegt die Schwierigkeit.

3. Der menschliche Geist als Idee des menschlichen Körpers.

Ist nun der Geist die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, so ist dieses einzelne Ding das Object der Idee, die das Wesen des Geistes ausmacht. Dieses Object ist von der Idee verschieden. Jedes einzelne wirkliche Ding ist Geist (Idee) und Körper. Was in der Natur des einzelnen Dinges von der Idee verschieden (nicht Geist) ist, ist bloß Körper. Also ist es der Körper, der zunächst das Object des Geistes ausmacht, denn außer dem Geist ist in dem Dinge selbst nichts als der Körper. Das Object des menschlichen

---

*) Eth. II. Prop. XI. Coroll. Mens humana = pars infiniti intellectus Dei. Vgl. oben Capitel XVI. Nr. I. 3. S. 3097 flgd.

Geistes ist daher der menschliche Körper, oder der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers. In der Idee des Objects wird vorgestellt oder gedacht, was in dem Objecte geschieht. Daher die Sätze Spinoza's: „was auch nur in dem Object der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, geschieht, das muß von dem menschlichen Geiste vorgestellt werden, oder davon wird es im Geiste nothwendig eine Idee geben. Wenn also das Object der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, der Körper ist, so wird in diesem Körper nichts geschehen können, was vom Geiste nicht vorgestellt würde." „Das Object der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder ein bestimmter, in Wahrheit existirender Modus der Ausdehnung und nichts Anderes *)."

4. Der menschliche Geist als Ideencomplex.

Je complicirter daher der Körper ist, um so complicirter ist der Geist, der die Idee des Körpers bildet. Je empfänglicher der Körper ist für eine Menge Einwirkungen von Außen, um so fähiger ist der Geist zu einer Menge von Vorstellungen. Der menschliche Körper ist zusammengesetzt aus sehr vielen Körpern. Also ist die Idee dieses Körpers zusammengesetzt aus sehr vielen Ideen. „Die Idee, die das wirkliche Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt" **). Wie also wird aus dem Complex der Ideen, in denen der menschliche Geist besteht, die adäquate Erkenntniß der Dinge folgen?

---

*) Eth. II. Prop. XII. XIII.

**) Ebendaselbst. Prop. XIV. XV.

5. Der menschliche Geist als Idee äußerer Körper.

Der menschliche Körper wird von anderen Körpern außer ihm in mannigfaltiger Weise afficirt. Jede dieser Affectionen ist eine Wirkung sowohl des menschlichen Körpers, der fähig ist, eine solche Einwirkung zu empfangen, als des äußeren Körpers, der fähig ist, eine solche Einwirkung hervorzubringen. In der Wirkung ist die Natur der Ursache ausgedrückt. Also ist in jeder Affection des menschlichen Körpers die Natur sowohl des menschlichen als des äußeren Körpers ausgedrückt. Da nun der menschliche Geist vorstellt, was im menschlichen Körper geschieht, so muß er dessen Affectionen vorstellen, und da in den letztern die Natur auch des äußeren Körpers mitausgedrückt ist, so folgt, daß der menschliche Geist die Idee eines äußern Körpers bildet, d. h. daß er auch andere Körper als nur den menschlichen vorstellt*).

Er ist die Idee eines wirklichen Dinges; er ist die Idee des menschlichen Körpers als eines wirklich existirenden Wesens. Nun ist in dem menschlichen Körper, der von Außen afficirt ist, auch die Natur eines äußern Körpers mitausgedrückt. Also wird der menschliche Geist auch den äußeren Körper als ein wirkliches Ding vorstellen d. h. (nicht bloß als vergangen oder zukünftig, sondern) als gegenwärtig. Der menschliche Geist bildet daher nothwendig die Idee anderer, äußerer Körper als vorhandener Dinge. Die Vorstellung eines äußeren, dem Geiste gegenwärtigen Körpers dauert so lange als die Affection, deren äußere Ursache jener Körper ist; und diese Affection dauert, bis eine andere an ihre Stelle tritt**).

---

*) Eth. II. Prop. XVI.

**) Ebendaselbst. Prop. XVII.

6. Ideenassociation. Gedächtniß.

Nun kann der menschliche Körper vermöge seiner Beschaffenheit von mehreren äußeren Körpern zugleich afficirt werden; also wird auch der menschliche Geist mehrere Ideen zugleich haben, die ihm die Existenz mehrerer anderer, äußerer Körper vergegenwärtigen. Wie deren Wirkungen oder Affectionen in dem menschlichen Körper zusammentreffen, so werden auch die Ideen dieser Affectionen in dem menschlichen Geiste zusammentreffen und eine Art Verbindung (Association) eingehen. Wenn daher der Geist eine dieser so verknüpften Ideen von neuem bildet, d. h. wenn sich das Object einer dieser Ideen dem Geiste wiedervergegenwärtigt, so werden dadurch die anderen mit hervorgerufen, oder der Geist wird sich jener anderen wiedererinnern. So folgt aus der Natur des menschlichen Geistes das Gedächtniß. So verschiedenartig die menschlichen Naturen sind, so verschiedenartig sind ihre Affectionen, so verschieden daher auch die Ideencomplexe, in deren Wiederholung das Gedächtniß besteht. Die Spuren eines Pferdes werden in dem Soldaten die Ideen des Reiters, Krieges u. s. w. hervorrufen, in dem Landmann dagegen die Vorstellungen des Pfluges, Ackers u. s. w. Der Zusammenhang unserer Affectionen ist zufällig; der Zusammenhang der Dinge ist nothwendig, er kann nicht anders sein als er ist. Zufällig ist die Verknüpfung der Ideen im Gedächtniß, nothwendig dagegen die Verknüpfung der Ideen in der Erkenntniß. Das Gedächtniß ist daher weit entfernt, Erkenntniß zu sein*).

*) Eth. II. Prop. XVIII. Schol. Memoria = concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani.

7. Der menschliche Geist als Idee seines Körpers. Reflexive Vorstellung.

Der menschliche Geist bildet demnach die Idee des menschlichen Körpers und anderer Körper außer ihm. Er hat die Ideen beider, sowohl des menschlichen als anderer äußerer Körper; nun sind die äußern Körper alle andern außer dem unsrigen, wir stellen daher äußere Körper vor, indem wir sie von dem unsrigen unterscheiden. Also folgt aus den Ideen der Affectionen, daß der menschliche Geist einen Körper als den *seinigen* vorstellt, daß er die Idee seines Körpers oder das Bewußtsein hat, mit einem Körper vereinigt zu sein, der von allen andern unterschieden ist*).

Wenn aber der menschliche Geist einen Körper als den *seinigen* vorstellt, so folgt, daß er auch eine Idee von *sich* hat, daß er vermöge einer reflexiven Vorstellung sich selbst erkennt. Die Ideen nämlich der körperlichen Affectionen enthalten die Vorstellung sowohl des eigenen Körpers als anderer Körper außer ihm. Sobald daher der menschliche Geist diese Ideen wahrnimmt, erkennt er sein eigenes Dasein. Daher der Satz: „der menschliche Geist erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Affectionen des Körpers wahrnimmt**)."

Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers. Aus der Natur des menschlichen Körpers folgen die Affectionen. Aus der Natur des menschlichen Geistes folgen die Ideen dieser Affectionen. Aus diesen Ideen folgt, daß der menschliche Geist die Vorstellung *äußerer* Körper d. h. anderer Körper außer dem

*) Eth. II. Prop. XIX.

**) Ebendaselbst. Prop. XXIII.

seinigen, also auch die Vorstellung seines Körpers, also auch die Vorstellung seiner selbst hat.

III.

Der menschliche Geist als Idee seiner selbst.

1. Die Schwierigkeit. Der vermeintliche Widerspruch.

Hier berühren wir in der Geisteslehre Spinoza's einen Punkt, den manche als den dunkelsten in dem ganzen System bezeichnet haben. Der Geist soll nicht bloß die Idee des Körpers, sondern zugleich die Idee seiner selbst sein. Er ist idea mentis, wie er idea corporis ist. Da nun mens = idea corporis ist, so ist idea mentis = idea ideae corporis. Weil der Geist idea corporis ist, darum soll er auch idea mentis (idea ideae corporis) sein.

Wo liegt zunächst in diesem Punkte die Schwierigkeit, die unauflöslich sein soll auf dem Standpunkte Spinoza's? Als Idee seiner selbst, als Idee der Idee, wäre der menschliche Geist selbstbewußt; als selbstbewußtes Wesen wäre er unterschieden von allen Dingen, von allen Vorstellungen. Das Selbstbewußtsein sei der Ausdruck eines selbständigen, von allen Dingen und allen Bestimmungen unterschiedenen, also allgemeinen und unbestimmten Wesens. Kein Modus ist selbständig, allgemein, indeterminirt. Vielmehr ist jeder Modus abhängig, bedingt, particular, durchgängig determinirt. Der menschliche Geist ist ein Modus. Wie also kann der menschliche Geist selbstbewußt oder Idee seiner selbst sein? Wie kann er, der nichts anderes ist als ein Modus des Denkens, d. h. ein vollkommen bestimmtes Denken, Selbstbewußtsein haben, das nur möglich wäre durch Abstraction von allen Modificationen des Denkens, durch Selbstunterscheidung von allen bestimmten Ideen?

So lange der menschliche Geist als Modus gilt, ist das Selbstbewußtsein ihm entgegengesetzt, also die idea mentis, so scheint es, eine unmögliche Bestimmung. Sie ist daher entweder der größte Widerspruch, in den Spinoza gerathen konnte, oder eine Fahrlässigkeit, die sich unwillkürlich eingeschlichen hat, und welche namentlich Erdmann entschuldigen und erklären möchte, „vielleicht durch ein praktisches Bedürfniß und besonders durch einen zweideutigen Terminus“ *).

2. Der Widerspruch als terminologischer Irrthum. (Erdmann.)

Was das praktische Bedürfniß betrifft, so würde dieses, wenn es überhaupt dem Philosophen wichtig gewesen wäre, seinem Systeme auf Schritt und Tritt im Wege gestanden haben. Nachdem es geduldet hat, daß Verstand und Wille in Gott verneint wurde, so begreife ich nicht, warum es den menschlichen Geist ohne Selbstbewußtsein nicht hätte ertragen können und in diesem Falle eine Bestimmung forderte, welche den Begriff der Sache nothwendig verwirren mußte. Darum beruft sich auch Erdmann mehr auf den zweideutigen Terminus als auf das praktische Bedürfniß. Dieser zweideutige Terminus nämlich sei der Ausdruck „esse formale“, ein Ausdruck, der von allem körperlichen Dasein und, genau genommen, nur von diesem gelte. Durch eine Ungenauigkeit braucht ihn Spinoza auch von den Ideen. Was in der Ausdehnung als Körper existirt, das existirt im Denken als Idee; es giebt darum nothwendig Ideen aller Körper. Nun ist das körperliche Dasein gleich dem formalen. Es giebt darum Ideen

*) Erdmann, Vermischte Aufsätze (1846). S. 180.

alles formalen Seins. Da nun die Ideen selbst auch bisweilen als formales Sein (esse formale) gelten, so redet Spinoza auch von Ideen der Ideen, und eine ungenaue Bezeichnung hat auf diese Weise die falsche und unmögliche verschuldet*). Der absichtliche Widerspruch wäre besser als diese doppelte Fahrlässigkeit, die einem Spinoza so übel läßt und so unähnlich sieht. Aber es ist nicht Spinoza, der sich hier zweimal getäuscht hat. Wir haben schon früher gezeigt, daß esse formale keineswegs bloß von den Körpern gelte. Esse formale heißt nicht bloß körperlich sein, sondern es heißt förmlich sein, d. h. in einer bestimmten Form des Daseins existiren, das ist so viel als wirklich oder bewirkt (geformt) sein. Die bestimmten Wirkungen sind die Modi des Denkens und der Ausdehnung d. h. Ideen und Körper. Esse formale bedeutet daher das wirkliche Dasein der Ideen und Körper. Und Spinoza konnte darum getrost sagen: „esse formale idearum." Die Ideen, welche förmlich existiren, sind die Modi des göttlichen Denkens, die denkenden Naturen, die Geister. Die idea mentis ist also nicht die Folge eines ungenauen Ausdrucks, ein terminologischer Irrthum, wie Erdmann sie nehmen möchte. Auch hat Spinoza diese Bezeichnung nicht etwa beiläufig einmal fallen lassen, so daß man darüber wegsehen könnte; sondern er hat den Begriff der idea mentis in einer Reihe von Lehrsätzen ausdrücklich entwickelt und also genau gewußt, was er damit wollte.

3. Die Idee des Geistes als nothwendige Folge aus dem Begriff des Geistes.

Ich werde zunächst zeigen, daß die idea mentis aus dem

*) Erdmann a. a. O. S. 181.

Begriff des menschlichen Geistes nothwendig folgt. Was ist der menschliche Geist? Er ist ein Modus des göttlichen Denkens. Er ist als dieser Modus die Idee eines einzelnen, in Wirklichkeit existirenden Dinges. Er ist die Idee des menschlichen Körpers. Jede dieser Definitionen führt nothwendig zu dem Begriff der idea mentis.

a. Der Geist als Modus des Denkens.

Das göttliche Denken begreift den Zusammenhang aller Ideen in sich. Der Zusammenhang der Ideen ist gleich dem Zusammenhang der Dinge. Was die Dinge in Wahrheit sind, das ist in dem Zusammenhang aller Ideen vollständig begriffen. Also bildet das göttliche Denken die vollständige Erkenntniß aller Dinge. In dem göttlichen Denken ist demnach die adäquate Idee jedes Dinges, also auch die des menschlichen Geistes d. h. idea mentis. Nun ist aber eine bestimmte Idee in Gott oder in dem göttlichen Denken nur sofern es modificirt ist. Denn die bestimmte Idee folgt nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, sondern aus einer andern Idee, die wieder aus einer andern folgt, und so fort ins Endlose. Also giebt es in Gott eine idea mentis, sofern das göttliche Denken eine bestimmte Idee d. h. die Idee eines bestimmten Dinges ausmacht. Aber die Idee eines bestimmten Dinges ist, was wir Geist nennen. Es giebt also in Gott eine Idee des menschlichen Geistes, sofern Gott das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Also muß es im menschlichen Geist eine idea mentis d. h. eine Idee seiner selbst geben. Das folgt aus der Natur des menschlichen Geistes als eines Modus des göttlichen Denkens.

b. Der Geist als idea rei.

Der menschliche Geist ist die Idee eines wirklichen Dinges.

Jedes einzelne wirkliche Ding ist sowohl Körper als Geist. Also ist die Idee dieses Dinges nothwendig die Idee sowohl des Körpers als des Geistes, also nicht bloß idea corporis, sondern auch idea mentis. Mithin ist der menschliche Geist zugleich idea mentis oder Idee seiner selbst. Das folgt aus der Natur des menschlichen Geistes als einer idea rei. Man wende nicht ein, daß Spinoza die Worte res und corpus gleichbedeutend gebrauche. Hier wenigstens ist es offenbar nicht der Fall. Sonst würde er nicht in erster Linie erklären, der Geist sei idea rei, und in zweiter, er sei idea corporis. Hier hält er beide Begriffe wohl auseinander. Das Ding ist Idee und Körper. Der Körper ist das Ding ohne Idee; res ist der Körper mit seinem Begriff, corpus ist der Körper ohne denselben. Die Idee des Dinges ist daher die Idee sowohl der Idee (idea ideae) als des Körpers.

c. Der Geist als idea corporis.

Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers. Aber diese Idee folgt nicht aus dem Körper, sondern bloß aus der Natur des Geistes. Der Körper ist das Object dieser Idee, nicht deren Ursache. Diese Ursache ist bloß der Geist, sofern er ein denkendes Wesen ist. Die idea corporis ist demnach ein Product (nicht des Körpers, sondern) bloß des Geistes, sie geht von ihm aus, sie wird von ihm erzeugt, sie ist sein Werk, also idea mentis. Wenn Spinoza ausdrücklich hervorheben wollte, daß die Idee des Körpers nicht durch den Körper, sondern durch den Geist bewirkt ist: was konnte er anders thun, als die idea corporis zugleich als idea mentis erklären? Um diesen Unterschied grammatisch auszudrücken, so würden wir sagen, daß in der „idea corporis“ der Körper objectiver Genitiv, dagegen in der „idea mentis“ der

Geist subjectiver Genitiv sei. Was aus dem Denken erzeugt ist, das ist gedacht; was gedacht ist, das ist objectiv. Die Producte des Denkens sind zugleich seine Objecte. Darum ist die idea corporis als ein Product des Geistes zugleich dessen Object. Also ist der menschliche Geist eine Idee, deren Object die idea corporis ist, d. h. er ist idea ideae corporis, also idea mentis, d. h. die Idee seiner selbst. Das folgt aus der Natur des menschlichen Geistes als der idea corporis. In der Idee des Körpers ist der Körper nur objectiver Genitiv; in der Idee des Geistes ist der Geist sowohl subjectiver als objectiver.

Also folgt die idea mentis aus der Natur des menschlichen Geistes, sofern derselbe modus cogitandi, idea rei, idea corporis ist.

4. Die Sätze von der idea mentis.

Wie verhält sich der Körper zu der Idee, die das Wesen des Geistes ausmacht? Er ist deren Object. Wie verhält sich die Idee des Körpers zu der Idee, die das Wesen des Geistes ausmacht? Sie ist als Product des Geistes zugleich dessen Object. In der idea corporis ist der Körper das Object des Geistes. In der idea mentis ist der Geist sein eigenes Object. Also ist die Idee des Geistes mit dem Geiste ebenso vereinigt, als der Geist selbst mit dem Körper.

Weil der Geist die Idee des Körpers ist, darum ist er auch die Idee der Affectionen des Körpers. Weil der Geist die Idee des Körpers (nicht bloß ist, sondern) begreift, darum begreift er auch die Ideen der Affectionen des Körpers. Ist die Idee des Körpers sein Object, so sind auch die Ideen der körperlichen Affectionen seine Objecte. Weil ihm die Ideen dieser Affectionen objec=

tiv sind, darum ist ihm auch der Unterschied seines Körpers von anderen äußeren Körpern objectiv, darum begreift er einen Körper als den seinigen, also zugleich sich selbst.

Jetzt werden uns die Sätze einleuchten, in denen Spinoza die Lehre der idea mentis entwickelt. „Es giebt auch in Gott eine Idee oder Erkenntniß des menschlichen Geistes, die in Gott auf dieselbe Weise erfolgt und zu Gott auf dieselbe Weise gehört, als die Idee oder Erkenntniß des menschlichen Körpers.“ „Diese Idee des Geistes ist mit dem Geiste ebenso vereinigt, als der Geist selbst mit dem Körper.“ „Der menschliche Geist erkennt nicht bloß die Affectionen des Körpers, sondern auch die Ideen dieser Affectionen.“ „Der Geist erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt*).“

5. Die Wichtigkeit dieses Begriffs.

Die idea mentis gegen die sensualistische Auffassung der idea corporis.

Diese Sätze, die mit mathematischer Genauigkeit zusammenhängen und fortschreiten, erheben die idea mentis zu einem bewiesenen, nothwendigen, unentbehrlichen Begriff der Lehre Spinoza's. Der Geist dieser Lehre fordert diesen Begriff, und im Gegensatz zu denen, die hier einen unbegreiflichen Widerspruch entdeckt haben wollen, finde ich, daß vielmehr das System in einem seiner wesentlichsten Punkte dunkel und leicht mißverständlich sein könnte, wenn nicht der Begriff der idea mentis ausdrücklich gegeben und erklärt wäre. Es handelt sich in dem ganzen System darum, den Unterschied und die Einheit der Attribute genau einzuhalten und zu bejahen: die Identität nicht auf Kosten

*) Eth. II. Prop. XX. XXI. XXII. XXIII.

des Unterschiedes, den Unterschied nicht auf Kosten der Identität. Nun verhalten sich Geist und Körper im Menschen, wie Denken und Ausdehnung in Gott. Es ist darum von der größten Wichtigkeit, daß Geist und Körper richtig vereinigt und richtig unterschieden werden.

Der Geist ist die Idee des Körpers. Wäre der Geist nur die Idee des Körpers, so könnte man versucht sein zu meinen, daß sich der Geist zum Körper verhalte, wie das Nachbild zum Vorbilde, wie der Eindruck zum Dinge, das ihn hervorbringt. Es könnte scheinen, daß in der Idee des Körpes der Geist das empfängliche und bestimmbare Wesen, dagegen der Körper das bestimmende und formgebende sei; daß jener den leidenden, dieser den thätigen Factor in der idea corporis ausmache; daß, an sich betrachtet, der Geist einer leeren Fläche gleiche, die ihre Vorstellungen von Außen empfange. Dann wäre der menschliche Geist bei Spinoza, was er bei Locke ist: eine tabula rasa, die von den Eindrücken des Körpers erst beschrieben und angefüllt wird; dann wäre zuletzt der Körper die Ursache des Geistes, die Ausdehnung die Ursache des Denkens, die mechanisch bewegte Materie die Ursache aller Dinge. Der Begriff des Geistes würde dann sensualistisch, der Begriff der Dinge materialistisch. Dann erscheint die Lehre vom menschlichen Geiste, als ob sie nicht in der Ethik Spinoza's, sondern in Locke's Versuch über den menschlichen Verstand ausgemacht worden wäre. Giebt man in der menschlichen Natur dem Körper das Uebergewicht, so muß man dasselbe in der Natur der Dinge allen Körpern, also der Materie überhaupt einräumen; und wenn die Materie oder die Ausdehnung einmal die überwiegende Macht hat, so ist es nur folgerichtig, wenn man ihr zuletzt alle Macht einräumt und mit dem reinen Materialismus im système de la nature endet. Dann aber ist das Verhältniß zwi-

schen Geist und Körper, zwischen Denken und Ausdehnung in einer Weise gefaßt, die den Grundbegriffen Spinoza's aufs äußerste widerstreitet. Diese sensualistische und materialistische Auffassung wäre der Lehre Spinoza's gegenüber das gröbste Mißverständniß.

Die Idee ist im Sinne Spinoza's ein Product nicht der ausgedehnten, sondern allein der denkenden Natur; sie ist eine bestimmte Thätigkeit des Denkens. Ausdrücklich und zu verschiedenen Malen erklärt Spinoza, daß man die Idee nicht verwechseln dürfe mit der sinnlichen Vorstellung oder dem Bilde, das man von Außen empfange. Sie sei ein Begriff, den der Geist bilde, weil er ein denkendes Wesen sei. Dieser Definition wird die ausdrückliche Erläuterung hinzugefügt: „ich sage lieber Begriff als Wahrnehmung, weil dieses Wort den Schein haben könnte, als ob sich der Geist leidend zu dem Objecte verhalte. Dagegen bedeutet das Wort Begriff eine Handlung des Geistes*)." Und an einer andern Stelle giebt Spinoza eine Erklärung, die jenem Mißverständniß geradezu begegnen will, welches die Idee für eine Wirkung des Körpers ansieht und den Begriff des Geistes sensualistisch auffaßt. „Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß auch, daß die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt; denn eine wahre Idee haben heißt nichts anderes als die Sache vollkommen oder aufs beste erkennen; und ein Zweifel daran ist nur möglich, wenn man die Idee für etwas Stummes hält, wie ein Bild auf einer Tafel, und nicht für einen Modus des Denkens, nämlich für das Erkennen selbst**)." Die Idee des Körpers ist

---

*) Eth. II. Def. III. Explic. Vgl. oben Seite 428. Idea = mentis conceptus. At conceptus actionem mentis exprimere videtur.

**) Ebendaselbst. Prop. XLIII. Schol. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem

so viel als die Erkenntniß des Körpers (idea sive cognitio corporis).

Die Idee des Körpers wäre eine blinde Vorstellung, sie wäre, was sie in keinem Falle sein soll: „quid mutum, instar picturae in tabula“, wenn sie nicht ein Erzeugniß des Denkens, eine Thätigkeit des Geistes, eine gedachte oder bewußte Vorstellung, d. h. wenn sie nicht dem Geist objectiv wäre. Der Geist hat nicht bloß die Idee des Körpers, sondern er hat sie erzeugt, er ist ihre Ursache, ihre alleinige Ursache. Wie konnte Spinoza diesen richtigen und entscheidenden Punkt kürzer und bündiger ausdrücken, als indem er sagte, daß die idea corporis zugleich idea mentis sei? Der Geist i st nicht bloß die Idee des Körpers, sondern er w e i ß diese Idee als sein Object. Sie ist nicht eine blinde, sondern eine bewußte Vorstellung. Wie konnte dieß treffender ausgedrückt werden, als indem gesagt wurde, daß der Geist als idea corporis zugleich idea ideae corporis sei?

Bei Spinoza ist der Geist nicht Substanz, was er bei Descartes gewesen war, sondern nur Modus; er ist deßhalb kein Modus des Körpers, was er bei Locke zu werden beginnt, sondern ein Modus bloß des Denkens. Spinoza's Geistesbegriff hält die Mitte zwischen Descartes und Locke. Weil er der cartesianische nicht mehr ist, so ist er darum nicht schon der sensualistische. Wer die idea corporis sensualistisch nehmen wollte, dem wird entgegengehalten die idea mentis. An diesem Begriff scheitert jene Auffassung als ein grundloses Mißverständniß.

---

involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum, instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere.

6. Die idea mentis kein allgemeines und unbestimmtes Sebstbewußtsein.

Die idea corporis darf nicht so gefaßt werden, daß dadurch die Natur des Geistes als eines Modus des **Denkens** aufgehoben wird. Dieser Auffassung wird vorgebeugt durch die idea mentis. Aber die idea mentis darf nicht so gefaßt werden, daß dadurch die Natur des Geistes als eines **Modus** aufgehoben wird. Dieß wäre der Fall, wenn in der idea mentis der Geist seiner bewußt wäre als eines selbständigen, unabhängigen, allgemeinen, unbestimmten Wesens. Dann wäre die idea mentis der Ausdruck des reinen Selbstbewußtseins: das Ich als Substanz. Und in dieser Form würde sie freilich der Natur eines Modus, also dem Geistesbegriffe Spinoza's, aufs äußerste widerstreiten. Wenn der spinozistische Geistesbegriff nicht mehr der cartesianische ist, so ist er darum nicht schon der locke'sche. Und wenn dieser Geistesbegriff der locke'sche nicht ist, so ist er darum nicht schon der fichte'sche. Wenn Spinoza in seinem Geistesbegriff nicht übereinstimmt mit Locke, folgt daraus schon, daß er in diesem Punkte übereinstimmen müsse mit Fichte? Um Spinoza richtig zu verstehen, müssen wir uns hüten, seinen Geistesbegriff weder nach der materialistischen Seite noch nach der idealistischen Seite hin zu übertreiben.

Die idea corporis ist keine blinde Vorstellung wie die „pictura in tabula", sondern eine bewußte. Diese bewußte Vorstellung ist keine unbestimmte und leere, wie das reine oder abstracte Selbstbewußtsein, sondern eine durchgängig bestimmte. Ein reines oder leeres Selbstbewußtsein, ein solches, das sich von allen seinen Vorstellungen unterscheidet und nichts übrig läßt als ein völlig unbestimmtes und abstractes Wesen, wäre für Spinoza in der

Natur des Geistes dieselbe Ungereimtheit, als ein leerer Raum in der Natur der Körper. Wie der Geist nicht ohne den Körper und dieser bestimmte Geist nicht ohne diesen bestimmten Körper ist, so ist auch die Idee des Geistes nicht ohne die Idee des Körpers, dieses bestimmten Körpers, nicht ohne diese bestimmten Ideen. Nicht umsonst erklärt Spinoza: der Geist erkennt sich selbst nur sofern er die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt." Ein Selbstbewußtsein ohne bestimmte Vorstellungen wäre im Sinne Spinoza's ein Modus ohne Modification, ein Ding ohne Dasein, also eine reine Chimäre.

7. Der Geist als Erkenntnißvermögen.

Jetzt leuchtet ein, wie auf dem Standpunkte Spinoza's das Wesen des menschlichen Geistes begriffen werden muß und was nothwendig daraus folgt. Der Geist ist als Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, als Idee des Körpers, als Idee seiner selbst eine durchgängig bestimmte und bewußte Vorstellung. Er ist als solche weder tabula rasa im Sinne Locke's noch reines oder abstractes Selbstbewußtsein im Sinne Fichte's. Die Vorstellung ohne bestimmten Inhalt wäre leer, die Vorstellung ohne Bewußtsein wäre blind. Der menschliche Geist ist keines von beiden; denn er ist zugleich bestimmt und bewußt. Er ist bestimmt, das heißt: was er vorstellt, sind wirkliche Dinge. Er ist bewußt, das heißt: diese Vorstellungen sind seine Objecte. Die Vorstellungen wirklicher Dinge sind unsere Objecte, das heißt: wir erkennen die Dinge.

Also bildet der Geist vermöge seiner Natur die Erkenntniß bestimmter Dinge, oder seine naturgemäße Handlungsweise ist das wirkliche Erkennen. Wie aus dem Wesen des menschlichen

Körpers nothwendig bestimmte Bewegungen folgen, so folgt aus dem Wesen des menschlichen Geistes nothwendig ein bestimmtes Erkennen. Da er von Natur die bewußte Vorstellung eines wirklichen Dinges ausmacht, so ist der menschliche Geist vermöge seiner Natur ein erkennendes Wesen. Wie aus dem Begriff Gottes die Existenz folgt, so folgt aus dem Begriff des Geistes eine gewisse Erkenntniß der Dinge. Die Frage heißt: welche Erkenntniß folgt aus dem Wesen des menschlichen Geistes? Ist unter den Erkenntnissen, welche der menschliche Geist bewirkt, auch die adäquate?

Einundzwanzigstes Capitel.

Die menschliche Erkenntniß.

Irrthum und Wahrheit. Einbildung und Vernunft.

I.

Die inadäquate Erkenntniß oder die Imagination.

1. Die Objecte der inadäquaten Erkenntniß.

Der menschliche Geist ist die Idee oder Erkenntniß eines einzelnen wirklichen Dinges; er ist als solche die Erkenntniß sowohl seines Körpers als seiner selbst. Ist diese Erkenntniß adäquat oder inadäquat? Sie ist adäquat, wenn sie das Ding vollständig begreift, so wie es ist im Zusammenhang der Dinge, nicht bloß in dieser oder jener Beziehung. Die vollständige Erkenntniß eines Dinges oder dessen adäquate Idee ist nothwendig in einem Verstande, der den Zusammenhang der Dinge vollkommen begreift oder, was dasselbe heißt, der den Zusammenhang oder Inbegriff aller Ideen bildet. Das ist der absolut unendliche Verstand, jener unendliche und nothwendige Modus des Denkens, zu dem sich der menschliche Geist als endlicher oder einzelner Modus verhält, wie der Theil zum Ganzen. Ist nun die adäquate Erkenntniß der Dinge eine

nothwendige Folge des unendlichen Verstandes, so wird die Erkenntniß, die aus dem beschränkten Vermögen des menschlichen Geistes nothwendig folgt, zunächst die adäquate nicht sein.

a. Die Theile des menschlichen Körpers.

Das nächste Object des menschlichen Geistes ist der menschliche Körper. Dieser ist zusammengesetzt aus Theilen, welche selbst wieder sehr zusammengesetzt sind. Diese Theile bilden den menschlichen Körper, indem ihre Bewegungen eine solche Wechselwirkung eingehen, daß sie ein Ganzes ausmachen. Aber diese Theile existiren auch außerhalb des menschlichen Körpers; sie sind aus anderen Körpern entstanden, sie können auf andere Körper einwirken und Einwirkungen von diesen empfangen. Ihre Zusammengehörigkeit im menschlichen Körper drückt daher keineswegs alle ihre Vermögen oder ihr vollständiges Wesen aus. Die Idee des menschlichen Körpers enthält also nicht die vollständigen oder adäquaten Ideen aller Theile des menschlichen Körpers. Aus der Natur des menschlichen Geistes folgt daher keineswegs eine adäquate Erkenntniß aller Körper, aus denen der menschliche besteht*).

b. Die äußeren Körper.

Der menschliche Körper wird von einem andern Körper außer ihm afficirt. Diese Affection ist eine Wirkung des äußeren Körpers und darum ein Ausdruck seiner Natur. Aber diese Natur äußert sich hier nur in Rücksicht auf den menschlichen Körper, also wird in der Affection des menschlichen Körpers keineswegs das vollständige Wesen des äußeren Körpers ausgedrückt. Er ist auch nicht die alleinige Ursache jener Affection, die ohne die em-

*) Eth. II. Prop. XXIV.

pfängliche Natur des menschlichen Körpers nicht möglich wäre. Also ist der äußere Körper die inadäquate Ursache der Affection des unsrigen. Diese Affection ist eine Wirkung, die aus der Natur des äußeren Körpers nicht vollständig begriffen werden kann, also eine Wirkung, aus der ebenso wenig die Natur des äußeren Körpers sich vollständig begreifen läßt. Daher enthält die Idee der Affection des menschlichen Körpers keine adäquate Erkenntniß des äußeren Körpers. Nun erkennt der menschliche Geist das Dasein der äußeren Körper nur, indem er die Affectionen seines Körpers erkennt. Also folgt aus dem menschlichen Geiste keine adäquate Erkenntniß der äußeren Körper*).

c. Der menschliche Körper.

Ebenso wenig ist der menschliche Körper die adäquate Ursache seiner Affectionen, die er von Außen empfängt. Eine solche Affection ist eine Wirkung, aus der die Natur des menschlichen Körpers keineswegs vollständig erkannt werden kann. Also enthalten die Ideen dieser Affectionen keine adäquate Erkenntniß des menschlichen Körpers. Da nun der menschliche Geist die Existenz seines Körpers nur erkennt, sofern er dessen Affectionen wahrnimmt, so folgt aus der Natur des menschlichen Geistes keine adäquate Erkenntniß des menschlichen Körpers**).

d. Die Affectionen des menschlichen Körpers.

Die Affectionen des menschlichen Körpers sind Wirkungen sowohl des menschlichen als des äußeren Körpers. Wenn die Ur-

---

*) Eth. II. Prop. XXV. XXVI. Coroll.

**) Ebendaselbst. Prop. XXVII.

sache nicht vollständig erkannt wird, so kann auch die Wirkung nicht vollständig erkannt werden. Nun hat der menschliche Geist weder die adäquate Idee des menschlichen Körpers noch die des äußeren Körpers. Also können auch die Ideen der Affectionen des menschlichen Körpers nicht adäquat sein. Die Ideen dieser Affectionen (unsere sinnlichen Wahrnehmungen) sind daher nicht klar und deutlich, sondern verworren. Aus dem menschlichen Geiste folgt daher keine adäquate Erkenntniß der Affectionen des menschlichen Körpers *).

e. Der menschliche Geist.

Nun erkennt der menschliche Geist sich selbst nur, sofern er die Affectionen seines Körpers mit Bewußtsein erkennt, d. h. sofern ihm die Ideen dieser Affectionen objectiv sind. Aus einer unklaren Erkenntniß folgt nie eine klare. Also enthält das Bewußtsein (die Idee der Idee) der körperlichen Affection keine klare Erkenntniß des Geistes. Oder aus der Natur des menschlichen Geistes folgt keine adäquate Erkenntniß seiner selbst **).

„Daraus folgt, daß der menschliche Geist, so lange er die Dinge nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur" (d. h. auf sinnliche Weise oder durch die Ideen der körperlichen Affectionen) „wahrnimmt, weder von sich selbst noch von seinem Körper noch von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntniß hat, sondern nur eine verworrene und verstümmelte. Denn der Geist erkennt sich selbst nur, indem er die Vorstellungen der körperlichen Affectionen wahrnimmt. Er erkennt seinen Körper nur, indem er dessen Affectionen vorstellt. Er erkennt durch diese Vorstellungen

*) Eth. II. Prop. XXVIII.

**) Ebendaselbst. Prop. XXIX.

allein die äußeren Körper. Also hat er vermöge dieser Vorstellungen weder von sich selbst noch von seinem Körper noch von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntniß, sondern nur eine verstümmelte und verworrene (cognitionem mutilatam et confusam *)."

f. Die Dauer der Dinge.

Jedes Ding strebt sich selbst zu erhalten, keines will seine Vernichtung. In diesem Streben besteht das Wesen jedes Dinges. Also folgt aus dem Wesen keines Dinges das Ende seines Daseins, also die Dauer seiner Existenz **). Vielmehr ist diese abhängig von äußeren Bedingungen, die nur aus dem Zusammenhang aller Dinge vollständig begriffen werden können. Da nun der menschliche Geist eine solche vollständige Erkenntniß nicht hat, so können wir von der Dauer weder unseres Körpers noch der einzelnen Dinge außer uns eine adäquate Erkenntniß haben, sondern nur eine inadäquate ***).

Die Erkentniß also, die aus der Natur des menschlichen Geistes folgt, ist inadäquat in Betreff der Theile des menschlichen Körpers, der äußeren Körper, des menschlichen Körpers, der Affectionen des menschlichen Körpers, des menschlichen Geistes, der Dauer des menschlichen Körpers, der Dauer aller einzelnen Dinge

---

*) Eth. II. Prop. XXIX. Coroll. Schol.: „Ich behaupte ausdrücklich, daß der Geist von sich selbst, von seinem Körper, von dem äußeren Körper keine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntniß hat, so lange er nach dem gemeinen Laufe der Natur die Dinge wahrnimmt, d. h. so lange er von Außen, wie ihm eben der Zufall die Dinge in den Weg führt, bestimmt wird, dieses oder jenes zu betrachten."

**) Vgl. oben Cap. XVIII. Nr. II. 3. S. 352.

***) Eth. II. Prop. XXX. XXXI.

außer uns. Wenn aber der menschliche Geist weder die äußeren Körper noch den eigenen noch sich selbst, also weder Geister noch Körper, also kein Ding adäquat erkennt: wie soll noch eine adäquate Erkenntniß der Dinge stattfinden können vermöge des menschlichen Geistes?

2. Die inadäquate Erkenntniß als Irrthum.

Alle adäquate Erkenntniß ist wahr und alle inadäquate ist falsch. Der Satz ist so genau, daß er sich umkehren läßt. Alle falsche Erkenntniß ist inadäquat. Hieraus erhellt, worin der Irrthum besteht. Irrthum ist überhaupt nur im Denken möglich. Etwas positives kann er nicht sein, denn sonst wäre er ein wirklicher oder positiver Modus des Denkens. Da nun alle wirklichen oder positiven Modi des Denkens (Ideen) in Gott sind, so müßte der Irrthum, wenn er positiv wäre, in Gott sein. Da aber alle Ideen in Gott wahr sind, so kann der Irrthum nicht in Gott, also auch nicht positiv sejn. Wo aber gar kein Erkennen stattfindet, da ist der Irrthum ebenfalls unmöglich. Denn ein Anderes ist gar nicht wissen, ein Anderes ist irren. Der Irrthum ist weder positiv noch ist er die absolute Abwesenheit des Wissens. Er kann also nur bestehen in einem Wissen, dem etwas fehlt, in einem Mangel der Erkenntniß d. h. in einer mangelhaften Erkenntniß, nicht „in absoluta ignorantia“, sondern „in privatione cognitionis“. Irrthum ist Mangel der wahren oder adäquaten Erkenntniß, d. h. er ist eine inadäquate oder ein solcher Mangel der Erkenntniß, wie ihn die inadäquaten oder verworrenen Ideen nothwendig mit sich führen. Alle inadäquate Erkenntniß ist demnach Irrthum (falsitas) *).

---

*) Eth. II. Prop. XXXII — XXXV.

3. Die Freiheit als Beispiel des Irrthums.

Jede unvollständige Erkenntniß ist inadäquat. Wenn wir eine Sache nicht vollständig erkennen, so ist in der Natur dieser Sache etwas enthalten, das wir nicht erkennen. Sind wir uns dieser unserer Nichterkenntniß oder dieses Mangels unserer Erkenntniß bewußt, so werden wir nicht irren. Sind wir uns dagegen dieses Mangels nicht bewußt, so halten wir unsere inadäquate Erkenntniß für vollständig und wahr, und eben dadurch entsteht der Irrthum. Wir werden dann verneinen oder als nicht vorhanden betrachten, was wir nicht erkennen. Wir werden meinen, daß in der Natur der Dinge fehlt, was in unserer Erkenntniß derselben fehlt. So sind z. B. die Menschen sich wohl ihrer Handlungen bewußt, aber der bestimmten Ursachen dieser Handlungen sind sie sich nicht bewußt. Jetzt meinen sie, daß ihre Handlungen überhaupt keine bestimmten Ursachen haben; sie halten daher ihre Handlungen für indeterminirt und sich selbst für frei. So ist die Einbildung der menschlichen Freiheit ein Irrthum und dieser Irrthum die offenbare Folge einer inadäquaten Erkenntniß. Charakteristisch genug, daß es die menschliche Freiheit ist, die Spinoza anführt als erstes Beispiel des Irrthums*).

4. Die Universalien oder Gattungsbegriffe.

Die unvollständige Erkenntniß begreift die Natur eines Dinges nur zum Theil. Sie ist um so unvollständiger, je geringer der Theil ist, den sie begreift. Sie ist um so inadäquater, je unvollständiger sie ist. Darum sind alle Theilbegriffe unvollständige, inadäquate, verworrene Ideen. Nun sind die sogenannten

*) Eth. II. Prop. XXXV. Schol. Vgl. Eth. III. Prop. II. Schol. Eth. IV. Praef.

abstracten oder allgemeinen Begriffe sämmtlich Theilbegriffe. Je kleiner der Theil ist, den sie vorstellen, d. h. je größer ihr Umfang und geringer ihr Inhalt, um so abstracter und allgemeiner sind diese Vorstellungen, um so inadäquater, unvollständiger, verworrener. Dahin gehören vor allem die abstractesten Begriffe, die obersten Allgemeinheiten, die Spinoza „transscendentale Termini" nennt, wie Sein, Ding, Etwas u. s. f. Dann alle Gattungsbegriffe, die sogenannten „notiones universales", wie Mensch, Pferd, Hund u. s. f. Diese Gattungsbegriffe entstehen, indem sich die Unterschiede der Einzelvorstellungen in unserem Bewußtsein verdunkeln. Deutlich vorstellen heißt genau unterscheiden. Undeutlich vorstellen heißt ungenau unterscheiden. Und wenn die Unterschiede sich völlig verdunkeln, so erreicht die Undeutlichkeit der Vorstellung ihren Gipfel. Je allgemeiner die Vorstellungen werden, um so weniger wird darin unterschieden, um so mehr haben sich die Unterschiede der Einzelvorstellungen d. h. der Ideen der wirklichen Dinge verwirrt. Darum sind die allgemeinsten Ideen allemal auch die undeutlichsten und dunkelsten. Sobald der menschliche Geist eine bestimmte Anzahl von Vorstellungen nicht mehr genau unterscheiden kann, so fängt er an sie zu verwirren d. h. zu verallgemeinern, indem er ihre Unterschiede aus den Augen verliert. Jeder behält von den verschiedenen Dingen, die er vorstellt, gerade die Merkmale, die seine Aufmerksamkeit besonders erregt und beschäftigt haben. So verschieden daher die Interessen sind, mit denen die Dinge betrachtet werden, so verschieden fallen die Gattungsbegriffe aus. Und es ist daher kein Wunder, daß man von jeher über die Gattungen der Dinge so viele und so unfruchtbare Controversen geführt hat*).

*) Eth. II. Prop. XL. Schol. I. pg. 112. 113.

5. Die menschliche Freiheit als Gattungsbegriff (Universalwille).

Was aus inadäquaten Ideen folgt, ist nothwendig auch inadäquat. Denn die inadäquaten und verworrenen Ideen sind eben so nothwendig verkettet als die adäquaten, klaren oder deutlichen Ideen *). Sind nun alle Gattungsbegriffe falsch und verworren, so ist ebenso falsch und verworren Alles, das aus Gattungsbegriffen folgt oder sich auf dieselben gründet.

Worauf gründet sich denn die Vorstellung der menschlichen Freiheit? Sie gründet sich auf die Vorstellung eines absoluten oder allgemeinen Willens, vermöge dessen wir ebenso gut dieses als jenes wollen können: auf ein allgemeines Vermögen zu wollen, welches nichts Anderes ist als der abstracte Begriff der einzelnen bestimmten Willensacte. Der wirkliche Wille des Menschen ist seine Begierde, und die Begierde ist in jedem Fall dieses einzelne wirkliche Verlangen, das seine bestimmten Ursachen hat, aus denen es nothwendig folgt. Abstrahiren wir von den einzelnen, bestimmten Willensacten, so bleibt nichts übrig als der allgemeine, unbestimmte, leere Wille, das ist der Wille ohne Determination und ohne Ursache d. i. der indeterminirte oder freie Wille. Der wirkliche Wille ist der bestimmte: dieses einzelne Verlangen, das mit Nothwendigkeit folgt aus einer Ursache, die ebenfalls eine nothwendige Wirkung ist. Der unbestimmte Wille ist also der Wille nach Abzug seiner Wirklichkeit, das ist der unwirkliche Wille, der nicht in unserer Natur existirt, sondern nur in unserer Einbildung, ein bloßes „ens imaginationis". Der freie Wille ist der allgemeine, der Wille als Gattungsbegriff, der sich zu den einzelnen

*) Eth. II. Prop. XXXVI.

wirklichen Willensacten eben so verhält, wie die Gattung Stein zu den bestimmten Steinen, oder die Gattung Mensch zu den bestimmten Individuen. „Es giebt im Geiste kein absolutes Vermögen zu erkennen, zu begehren, zu lieben u. s. f. Diese und ähnliche Vermögen sind deßhalb entweder vollkommen aus der Luft gegriffen (prorsus fictitiae) oder metaphysische Dinge, Allgemeinbegriffe, die wir aus den Einzelvorstellungen zu bilden pflegen. Verstand und Wille im Allgemeinen verhalten sich zu dieser und jener Idee oder zu diesem und jenem Willensacte ganz ebenso, als der Stein im Allgemeinen (lapideitas) zu diesem und jenem Stein oder der Mensch im Allgemeinen zu Peter und Paul*)."

Die menschliche Freiheit fällt zusammen mit dem Gattungsbegriff des Willens (Universalwille), und dieser gehört, wie alle Gattungsbegriffe, zu den inadäquaten und verworrenen Ideen.

6. Die Zweckbegriffe als Gattungsbegriffe.

Was von den Gattungsbegriffen gilt, eben dasselbe gilt auch von den Gattungsidealen oder Typen, die sich zu den Dingen verhalten sollen, wie die Urbilder zu den Abbildern. Giebt es in der Natur der Dinge keine Gattungen, so giebt es hier auch keine Gattungstypen, so gehören diese, wie die Universalien überhaupt, zu dem Geschlecht der inadäquaten Ideen; so sind die Prädicate, die wir den Dingen beilegen, indem wir dieselben mit jenen Typen vergleichen, nicht Eigenschaften der Dinge, sondern nur unsere

*) Eth. II. Prop. XLVIII. Schol. Vgl. damit Epist. II (an Oldenburg) Ep. XXIX (an Ludwig Meyer) Die wichtigsten Stellen über die menschliche Freiheit: Eth. I. App. Eth. III. Prop. II. Schol. Eth. IV. Praef.

Vorstellungsweisen, unsere Fictionen. Mit diesen Gattungen verglichen, die wir als Typen und Normen der Dinge betrachten, erscheinen die letzteren entweder als vollkommen oder unvollkommen, schön oder häßlich, gut oder schlecht, geordnet oder verworren, je nachdem sie den Typen in unserer Einbildungskraft mehr oder weniger entsprechen. Wir dichten auf diese Weise den Dingen Vermögen an, die sie nicht haben, und Naturen, die sie nicht sind. Wenn ein Ding ist, was es (unserer Meinung nach) sein soll, so heißt es vollkommen, wohlgeordnet, gut, schön, vortrefflich; im anderen Fall geben wir ihm die entgegengesetzten Prädicate. Was sind aber alle diese Prädicate anderes als Ausdrücke entweder der Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit der Dinge d. h. teleologische Vorstellungsweisen? Die Dinge mit Gattungen als ihren Typen vergleichen, heißt sie durch Zweckbegriffe beurtheilen. So fallen mit den Gattungsbegriffen auch die Zweckbegriffe unter die inadäquaten Ideen *).

Darum müssen sich unter dem Gesichtspunkte Spinoza's alle Systeme entwerthen, die auf Zweckbegriffe gegründet sind, die classischen Systeme des Alterthums ebensowohl als die scholastischen des Mittelalters. – „Ich gebe nicht viel," sagt Spinoza gelegentlich in einem seiner Briefe, „auf die Autorität eines Plato, Aristoteles und Sokrates." Unmittelbar darauf nennt er die substantiellen Formen, die Geltung der Zweckbegriffe in der scholastischen Ausdrucksweise, eine Narrheit unter tausend anderen **). Die Herrschaft der Zweckbegriffe gilt ihm als die Herrschaft der inadäquaten und verworrenen Ideen, und da die Zweckbegriffe geherrscht haben in den Hauptsystemen aller Zeitalter, so finden wir gerade in

*) Vgl. Eth. I. Append. Eth. IV. Praef.

**) Epist. LX. Op. I. pg. 660.

diesem Punkte Spinoza im ausgesprochensten Gegensatze zur früheren Philosophie und die folgende, die Leibnitz einführt, im ausgesprochensten Gegensatze zu ihm *).

7. Die Erklärung der falschen Erkenntniß.

Wir haben früher aus dem Gesichtspunkte der mathematischen Methode dargethan, welche Begriffe die Lehre Spinoza's nothwendig verneinen und was sie in der Natur der Dinge für unmöglich erklären muß: die Freiheit und Zweckmäßigkeit des Wirkens. Wie aber ist möglich, daß wir vorstellen, was in Wahrheit nicht ist? Der Irrthum will als Thatsache in uns auch erklärt sein. Woher rührt diese falsche Vorstellungsweise, die den Irrthum erzeugt und über ganze Geschlechter und Zeitalter verbreitet? Diese Frage haben wir damals nicht aufgeworfen. Sie ist jetzt aus dem Gesichtspunkte Spinoza's beantwortet. Aus der Natur des menschlichen Geistes folgen die inadäquaten, unvollständigen, verstümmelten, unklaren Ideen, zu denen die Universalien oder Gattungen gehören, und unter diese fällt sowohl der Freiheitsbegriff (der allgemeine Wille) als die Zweckbegriffe (die allgemeinen Typen). So erklärt Spinoza nicht bloß, welche Betrachtungsweise der Dinge falsch und irrthümlich ist, sondern auch wie diese unrichtige Auffassung aus der Natur des menschlichen Geistes hervorgeht.

8. Die wahre Erkenntniß als Gegentheil der falschen.

Das Gegentheil der wahren Erkenntniß ist die falsche. Nach diesem einfachen Princip haben wir früher die Grundzüge der fal-

---

*) Vgl. oben Cap. VI. Nr. II. 3. S. 94 flgd.

schen Erkenntniß bestimmt, wie sie auf dem Standpunkte Spinoza's nothwendig erscheinen: die ganze Metaphysik gleichsam des menschlichen Irrthums, den Spinoza als das Gegentheil der wahren Erkenntniß begreift. Denn die Wahrheit erhellt zugleich sich und ihr Gegentheil.

Jetzt haben wir die falsche Erkenntniß in ihren Ursachen kennen gelernt, nicht bloß den Irrthum, sondern den Grundirrthum. Und wir können von diesem Punkte aus das Licht auf die wahre Erkenntniß zurückfallen lassen und dieselbe im Gegensatz zur dunkeln erleuchten. So wie Kant seine Antinomien indirecte Beweise seiner Lehre von Raum und Zeit genannt hat, so könnte man Spinoza's Erklärung der inadäquaten Erkenntniß des menschlichen Geistes den indirecten Beweis seines Systems und seiner Methode nennen.

Denn das contradictorische Gegentheil der falschen Erkenntniß ist die wahre, vorausgesetzt natürlich, daß es überhaupt eine wirkliche Erkenntniß giebt. Mit dieser Voraussetzung steht und fällt die Lehre Spinoza's. Die falsche Erkenntniß hat ihren Schwerpunkt in dem Freiheitsbegriff und in den Zweckbegriffen, die beide Gattungsbegriffe sind und deren Verworrenheit theilen. Das contradictorische Gegentheil der Freiheit liegt in der ausnahmslosen Geltung der Causalität. Denn die Begriffe der Freiheit und der Causalität verhalten sich, wie die beiden contradictorischen Sätze: 1) es giebt indeterminirte Handlungen, 2) es giebt keine indeterminirten Handlungen, sondern Alles, was geschieht, ist durchgängig determinirt. Gilt aber die Causalität, so ist das contradictorische Gegentheil der Zwecke oder der Endursachen (causae finales) die wirkende Causalität (causae efficientes), und zwar deren ausnahmslose Geltung. Diese Geltung behauptet die Lehre Spinoza's, und in dem Begriff der wirkenden Ursache liegt, wie

wir gezeigt und immer von neuem eingesehen haben, der alleinige Schwerpunkt des ganzen Systems.

9. Die Imagination als Inbegriff aller inadäquaten Ideen.

Alle Erkenntniß durch Gattungsbegriffe ist unvollständig und inadäquat, eine unsichere und vage Erfahrung (experientia vaga). Die Zeichen der Gattungsbegriffe sind die Worte. Alle Erkenntniß durch bloße Worte ist darum ebenso inadäquat, unvollständig und unsicher. Diese Erkenntniß- oder Betrachtungsweise liegt in der Natur des menschlichen Geistes zunächst begründet. Spinoza nennt sie daher die erste Form oder Art der Erkenntniß (cognitio primi generis). Die Dinge sind nicht so, wie wir sie auf diesem Standpunkte unserer Betrachtung vorstellen. Darum ist diese ganze Vorstellungsweise, der Inbegriff aller unserer inadäquaten Ideen, nicht Wahrheit, sondern bloße Meinung oder Einbildung (opinio vel imaginatio). Was wir vorstellen, ist nicht die wahre Natur der Dinge, sondern Geschöpfe unserer Einbildung, imaginäre Objecte oder „entia imaginationis". Die Imagination ist daher die einzige Ursache aller falschen Erkenntniß *).

II.
Die adäquate Erkenntniß.

1. Die Möglichkeit adäquater Ideen.

Wie kann vermöge des menschlichen Geistes dennoch eine adäquate Erkenntniß der Dinge stattfinden? Die adäquate Erkennt-

*) Eth. II. Prop. XL. Schol. II. pg. 113, 14. Prop. XLI. Vgl. Epist. XV (an Oldenburg).

niß ist vollständig, sie kommt in ihren Begriffen dem Wesen der Dinge gleich. Die Erkenntniß vermöge des menschlichen Geistes ist unvollständig. Die vollständige Erkenntniß begreift das Ganze. Der menschliche Geist erkennt die Dinge nur theilweise. Er selbst ist ein Theil des unendlichen Verstandes, der alle Ideen in sich begreift, aus dem darum nothwendig die vollständige Erkenntniß der Dinge hervorgeht. Die menschliche Erkenntniß war deßhalb nothwendig partiell und darum inadäquat. Giebt es noch eine Möglichkeit, daß die menschliche Erkenntniß auch adäquat ist? Mit andern Worten: giebt es eine partielle Erkenntniß, die zugleich adäquat ist? An diesem Punkte hängt die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß durch den menschlichen Geist.

Wenn ich in einem Theile zugleich das Ganze vollständig zu erkennen vermag, so würde die Erkenntniß dieses Theils zugleich eine Erkenntniß des Ganzen, diese partielle Erkenntniß zugleich eine vollständige und adäquate Erkenntniß sein. Nun findet diese Bedingung dann statt, wenn es etwas giebt, das sich auf gleiche Weise sowohl im Theil als im Ganzen ausdrückt oder, was dasselbe heißt, das allen Dingen gemeinschaftlich ist. Wenn es etwas giebt, worin alle Dinge übereinstimmen, so muß diese Natur aller Dinge nothwendig auch in jedem Theile erkennbar und darum auch einer partiellen Erkenntniß zugänglich und einleuchtend sein. In diesem Falle wird der Begriff eines Theils zugleich die Natur aller Dinge ausdrücken, also ein vollständiger und adäquater Begriff sein.

2. Die Gemeinschaftsbegriffe. Notiones communes.

Ein solcher Begriff ist in keinem Fall ein Gattungsbegriff oder eine notio universalis. Die Universalbegriffe sind Theilvorstellungen, sie sind die abstracten und eben darum mangelhaften

Begriffe der einzelnen Dinge. Was in allen Dingen ist oder worin alle Dinge übereinstimmen, das ist selbstverständlich nicht die Natur oder das Wesen eines einzelnen Dinges. Denn das einzelne Ding ist zufällig, während der Inbegriff oder die Natur aller Dinge nothwendig ist. Die unvollständigen Begriffe der Einzeldinge waren die Gattungsbegriffe, die notiones universales. Keiner dieser Begriffe ist adäquat. Keiner drückt die Natur aller Dinge aus. Dagegen sind die Begriffe, die etwas vorstellen, worin alle Dinge übereinstimmen oder das in Wahrheit allen Dingen gemeinschaftlich ist, „notiones communes". Wie die Universalbegriffe nothwendig inadäquat sind, so sind die notiones communes nothwendig adäquat. Jene drücken die Gattungen der einzelnen Dinge aus, diese die Gemeinschaft aller Dinge. In Wahrheit giebt es keine Gattungen. Aber es giebt in Wahrheit eine Gemeinschaft der Dinge, einen wirklichen Zusammenhang, der alle Dinge in sich begreift.

Wenn es also im menschlichen Geist notiones communes giebt, so giebt es adäquate Ideen und durch dieselben eine adäquate Erkenntniß. Und wenn es in der Natur der einzelnen Dinge, in der Natur des Körpers etwas giebt, worin alle Dinge, alle Körper übereinstimmen, so muß es im menschlichen Geiste „notiones communes" geben. In der That stimmen alle Geister überein in der Natur des Denkens, alle Körper in der Natur der Ausdehnung, der Bewegung und Ruhe: alle Dinge darin, daß sie Modi sind derselben Attribute und derselben Substanz. Daher müssen unter den Begriffen, die aus der Natur des menschlichen Geistes nothwendig folgen, auch solche sein, welche vorstellen, was allen Körpern, allen Geistern, allen Dingen gemeinschaftlich ist: es muß notiones communes geben, also adäquate Ideen und adäquate Erkenntniß. Der menschliche Geist ist die Idee seines

Körpers. Was der menschliche Körper gemeinschaftlich hat mit den äußeren Körpern, die ihn afficiren, was er gemeinschaftlich hat mit allen Körpern: davon muß es im menschlichen Geist eine Idee geben. Diese Idee ist eine notio communis, eine adäquate Idee. Je mehr daher der menschliche Körper gemein hat mit den äußeren Körpern, um so mehr adäquate Ideen hat der menschliche Geist.

So erklären sich die Sätze Spinoza's: „was allen Dingen gemeinschaftlich zukommt und auf gleiche Weise sowohl im Theil als im Ganzen ist, das macht nicht das Wesen eines einzelnen Dinges aus." „Was allen Dingen gemeinschaftlich zukommt und auf gleiche Weise sowohl im Theil als im Ganzen ist, das kann nur adäquat begriffen werden. Daraus folgt, daß es gewisse allen Menschen gemeinschaftliche Ideen oder Begriffe giebt. Denn alle Körper stimmen in Einigem überein, und worin sie übereinstimmen, das muß von Allen adäquat oder klar und deutlich begriffen werden." „Was dem menschlichen Körper und gewissen äußeren Körpern, von denen er afficirt zu werden pflegt, gemeinschaftlich und eigenthümlich zukommt und auf gleiche Weise sowohl in jedem ihrer Theile als im Ganzen ist: davon wird es auch im Geist eine adäquate Idee geben. Daraus folgt, daß der Geist um so fähiger ist, Vieles adäquat aufzufassen, je mehr sein Körper mit anderen Körpern gemein hat*)."

3. Die Idee der Attribute und die Idee Gottes in uns.

Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers. Der menschliche Körper ist ein ausgedehntes Ding und kann ohne

*) Eth. II. Prop. XXXVIII. Coroll. Prop. XXXIX. Coroll.

Ausdehnung nicht gedacht werden. Also schließt die Idee des menschlichen Körpers die Idee der Ausdehnung in sich. Die Ausdehnung ist das Wesen aller Körper. Also ist die Idee der Ausdehnung eine notio communis und darum nothwendig adäquat.

Der menschliche Geist ist die Idee der Idee des Körpers. Nun ist die Idee ein Modus des Denkens, eine denkende Natur. Also schließt die Idee der Idee nothwendig die Idee des Denkens in sich. Das Denken ist das Wesen aller Geister. Also ist die Idee des Denkens eine notio communis und darum nothwendig adäquat.

Denken und Ausdehnung sind göttliche Attribute. Also hat der menschliche Geist die adäquate Idee der Attribute Gottes. Jedes Attribut drückt ewige und unendliche Wesenheit aus. Also schließt die Idee des Attributs die Idee der unendlichen und ewigen Wesenheit Gottes in sich.

Der menschliche Geist ist die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges. Diese Idee begreift mithin sowohl das Wesen als die Existenz eines einzelnen Dinges in sich. Nun ist Gott die erste, einzige, innere, freie Ursache sowohl des Wesens als der Existenz aller Dinge *). Kein einzelnes Ding kann daher ohne Gott weder sein noch gedacht werden. Also schließt die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges nothwendig die Idee Gottes in sich. Also ist im menschlichen Geiste nothwendig die Idee Gottes. Gott aber als das absolut unendliche, eine, untheilbare Wesen wird entweder adäquat begriffen oder gar nicht. Die Idee Gottes ist daher nothwendig adäquat. Also hat der menschliche Geist die adäquate Erkenntniß der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes. „Jede Idee eines jeden Körpers oder eines jeden einzelnen, wirk-

---

*) Vgl. oben Cap. XIII. S. 241 flgd. S. 248.

lichen Dinges schließt nothwendig die ewige und unendliche Wesenheit Gottes in sich." „Die Erkenntniß der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes, die eine jede Idee in sich schließt, ist adäquat und vollkommen." „Der menschliche Geist hat die adäquate Erkenntniß der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes *)."

Was aus einer adäquaten Erkenntniß folgt, ist nothwendig adäquat **). Also sind alle Ideen, die aus der Idee Gottes folgen, nothwendig adäquate Ideen. Nun ist jede adäquate und vollkommene Idee wahr ***). Also sind alle Erkenntnisse wahr, die aus dem Begriffe Gottes mit Nothwendigkeit folgen, oder wie Spinoza sagt: „alle Ideen sind wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden †)."

III.

Die Stufen der menschlichen Erkenntniß.

1. Irrthum und Wahrheit.

Wir haben früher gesehen, wie die inadäquaten Ideen und damit der Irrthum oder die falsche Erkenntniß aus dem menschlichen Geiste hervorgehen: die Universalbegriffe, der Freiheitsbegriff, die Zweckbegriffe. Die wahre Erkennntniß, so sagten wir an jener Stelle, müssen das contradictorische Gegentheil der falschen sein: also 1) die Verneinung der Freiheit oder die Bejahung der durchgängigen Causalität, 2) die Verneinung der Zweckbegriffe oder Zweckursachen, also die Bejahung der wirkenden Causalität, deren

*) Eth. II. Prop. XLV. XLVI. XLVII.

**) Ebendaselbst. Prop. XL.

***) Ebendaselbst. Prop. XXXIV.

†) Ebendaselbst. Prop. XXXII.

Erkenntniß keine andere Richtschnur hat als die mathematische Methode. Das System der wirkenden Ursachen fällt zusammen mit dem System Spinoza's, der das Wesen Gottes begreift als die erste, einzige, innere, freie Ursache aller Dinge und die Dinge insgesammt als nothwendige Folgen aus der Natur Gottes. Das allein ist die wahre Erkenntniß.

Jetzt sehen wir, wie diese wahre Erkenntniß nothwendig aus dem menschlichen Geiste hervorgeht. Wir begreifen sie in ihrer Entstehung, wie wir vorher die Entstehung der falschen begriffen hatten. Es giebt Ideen, welche nothwendig die Ideen der Natur aller Dinge in sich schließen: die notiones communes. Diese Ideen schließen nothwendig die Ideen der göttlichen Attribute und darum die Idee Gottes selbst in sich.

2. Einbildung, Vernunft, Intuition.

Den Inbegriff der inadäquaten Ideen nennt Spinoza Meinung oder Einbildung; den Inbegriff der adäquaten nennt er Vernunft (ratio). Alle Schlußfolgerungen der Imagination wurzeln in unklaren und inadäquaten Ideen, alle Schlußfolgerungen der Vernunft in klaren und adäquaten. Was aus jenen folgt ist nothwendig falsch; was aus diesen folgt ist nothwendig wahr. Nun sind die Principien aller wahren Erkenntniß die Idee Gottes und seiner Attribute. Gott ist Ursache seiner selbst; jedes seiner Attribute drückt unendliche und ewige Wesenheit aus. Darum kann das Wesen Gottes und seiner Attribute nur aus sich selbst begriffen, nicht aber aus anderen Begriffen abgeleitet werden. Die Idee Gottes und die Ideen seiner Attribute, diese höchsten aller notiones communes, sind daher nicht abgeleitete, sondern ursprüngliche Begriffe. Sie werden nicht durch

eine Schlußfolgerung gewiß, sondern sie sind durch sich selbst gewiß, durch sich selbst einleuchtend. Es giebt keinen höhern Grad der Gewißheit. Diese höchste, klarste, durch keine Schlußfolgerungen bedingte Erkenntniß nennt Spinoza intuitives Wissen (scientia intuitiva).

Er unterscheidet daher drei Grade oder Arten der Erkenntniß: die inadäquate und adäquate und innerhalb der letzteren die rationale und intuitive. Die Erkenntniß der ersten Art ist das imaginäre, die der zweiten das rationale, die der dritten das intuitive Wissen. Auf der ersten und untersten Stufe steht die Imagination mit ihren inadäquaten Ideen, den notiones universales, dem Freiheitsbegriff und den Zweckbegriffen. Auf der zweiten steht die Vernunft (ratio) mit den adäquaten Ideen, den notiones communes, dem Begriff des wirklichen Zusammenhangs der Dinge. Auf der dritten steht die intuitive Erkenntniß mit den höchsten und obersten notiones communes, der Idee Gottes und der Idee der göttlichen Attribute, aus denen alles Andere folgt. Diese Erkenntniß haben wir kennen gelernt und ausgeführt, denn sie fällt zusammen mit dem Systeme Spinoza's *).

Aller Irrthum folgt aus der Imagination, alle Wahrheit aus der Vernunft und der Intuition. So lange wir irren, sind wir im Irrthum befangen und wissen nicht, daß wir irren. Denn diese Einsicht ist schon Wahrheit. Daher kann nicht die Imagination, sondern nur die Vernunft und die intuitive Erkenntniß das Wahre vom Falschen unterscheiden. „Die Erkenntniß der ersten Art," sagt Spinoza, „ist die einzige Ursache des Irrthums, dagegen ist die der zweiten und dritten nothwendig wahr." „Die

*) Eth. II. Prop. XL. Schol. II.

Erkenntniß der zweiten und dritten Art, nicht aber die der ersten lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden *)."

3. Die Wahrheit als „norma sui et falsi".

Wir erkennen den Irrthum erst durch die Wahrheit. Darum sind wir uns im Irrthum nicht des Irrthums bewußt, wohl aber sind wir, sobald wir die Wahrheit erkennen, auch der Wahrheit gewiß. Wenn die Wahrheit den Irrthum erleuchtet, so erleuchtet sie zugleich sich selbst. Wenn sie den Irrthum erkennbar macht als Irrthum, so macht sie zugleich sich selbst erkennbar. Denn was ist eine wahre Erkenntniß anderes als die richtige Folge einer wahren Erkenntniß? Und was ist die wahre Erkenntniß, aus der alle Wahrheiten folgen, anders als jene ursprüngliche Idee (Gottes und seiner Attribute), die durch sich selbst klar, einleuchtend, gewiß ist? Diese Idee trägt das Kriterium der Wahrheit unmittelbar in sich. Darum können wir die Wahrheit nicht haben, ohne zugleich gewiß zu sein, daß wir sie haben. „Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er sie hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln." „Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß sie die höchste Gewißheit in sich schließt; denn eine wahre Idee haben, heißt nichts anderes als eine Sache vollkommen oder aufs Beste erkennen; und an dieser Sache kann man nur zweifeln, wenn man die Idee für etwas Stummes hält, wie ein Bild auf einer Tafel, und nicht für einen Modus des Denkens, nämlich für das Erkennen selbst. Wer kann wissen, frage ich, daß er eine Sache erkennt, wenn er nicht vorher die Sache wirklich erkennt? Das heißt, wer kann wissen, daß er einer Sache gewiß

---

*) Eth. II. Prop. XLI. XLII.

ist, wenn er nicht vorher eben dieser Sache wirklich gewiß ist? Und was kann es Klareres und Gewisseres geben, das die Richtschnur der Wahrheit sein könnte, als die wahre Idee? Fürwahr, wie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbar macht, so ist die Wahrheit das Kriterium ihrer selbst und des Irrthums *)."

4. Die Erkenntniß „sub specie aeternitatis".

Die adäquate oder vernünftige Erkenntniß betrachtet die Dinge, wie sie in Wahrheit sind. In Wahrheit aber sind die Dinge nicht vereinzelt und zufällig, sondern in einem ewigen und nothwendigen Zusammenhange begriffen. Die adäquaten Ideen drücken die Natur aller Dinge, nicht die eines einzelnen Dinges aus. Das einzelne Ding entsteht und vergeht, es hat eine zeitliche Dauer, die von äußeren und zufälligen Bedingungen abhängt. Werden die Dinge in ihrem nothwendigen Zusammenhange betrachtet, so werden sie begriffen nicht als zeitliche Erscheinungen nach ihrer zufälligen Dauer, sondern als ewige Folgen. Darum sagt Spinoza: „es liegt nicht in der Natur der Vernunft, die Dinge als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten." „Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge aufzufassen gleichsam unter der Form der Ewigkeit **)."

IV.

Die theoretische Natur des menschlichen Geistes.

Aus der Natur des menschlichen Geistes folgt demnach sowohl die falsche als wahre Erkenntniß der Dinge. Wir haben

*) Eth. II. Prop. XLIII. Schol. pg. 109. 110. Vgl. damit oben Cap. XX. S. 442. 43.

**) Ebendaselbst. Prop. XLIV. Coroll. II.

diese Folge Schritt für Schritt in geometrischer Ordnung entwickelt und können jetzt das Ergebniß zusammenfassen und unmittelbar ableiten aus dem Begriff oder der Definition des menschlichen Geistes. Diese Definition heißt: der menschliche Geist ist die Idee oder der Verstand eines einzelnen wirklichen Dinges. Nun besteht das wirkliche Wesen eines Dinges darin, daß es ein Glied ausmacht im Causalnexus der Dinge. Also wird der menschliche Geist diesen Causalnexus begreifen müssen, sonst wäre er nicht der Verstand, der die Natur eines wirklichen Dinges einsieht, d. h. er wäre nicht, was er seiner Definition nach ist. Der Begriff der Causalität sagt: jedes Ding muß seine bestimmte Ursache haben oder, was negativ dasselbe heißt, aus nichts wird nichts: ein Satz, den Spinoza gelegentlich selbst als Beispiel einer ewigen Wahrheit anführt*). Was aber ist der Causalnexus der Dinge, in dem es keine letzte Ursache giebt, anders als die Natur selbst, betrachtet als ewige Wirkung, als natura naturata? Der Begriff der ewigen Wirkung fordert nothwendig den ewiger und unendlicher Kräfte. So folgt aus dem menschlichen Geiste, da er der Verstand eines wirklichen Dinges ist, der Begriff der Attribute. Nun ist der menschliche Geist die Idee sowohl des Körpers als seiner selbst. Also muß der menschliche Verstand sich selbst als denkendes Wesen oder Geist von seinem Körper unterscheiden, also auch den Causalnexus der Ideen von dem Causalnexus der Körper. Nun ist das ewige Vermögen, aus dem die Ideen folgen, das Denken, und das ewige Vermögen, aus dem die Körper folgen, die Ausdehnung. Also unterscheidet der menschliche Verstand klar und deutlich diese beiden Attribute: Denken und Ausdehnung. In beiden begreift er die Natur als wirkendes

---

*) Epist. XXVIII (an Simon Vries).

Vermögen die natura naturans. Aber die ewigen Kräfte können nur begriffen werden in einem ewigen und unendlichen Wesen, das als solches nur eines sein kann und zugleich die Ursache seiner selbst sein muß. So folgt aus dem menschlichen Geiste der Begriff der Substanz oder Gottes. Diese höchste Erkenntniß ist keine abgeleitete. Weder die Substanz noch die Attribute können abgeleitet werden, da vielmehr Alles aus ihnen abgeleitet werden muß. Die Attribute sind die ursprünglichen Kräfte, die Substanz ist das ursprüngliche Wesen. Darum ist diese höchste Erkenntniß selbst eine ursprüngliche und deßhalb intuitive.

So folgt aus dem menschlichen Geist die Betrachtung der ewigen Nothwendigkeit. Diese Betrachtung selbst ist die höchste Folge und darum der vollkommenste Wesensausdruck des menschlichen Geistes. Sie ist rein theoretisch. Der menschliche Geist ist vermöge seiner Natur ein erkennendes oder theoretisches Wesen. Die menschliche Weltbetrachtung beginnt mit der sinnlich beschränkten und darum unklaren Vorstellung der Dinge, sie endet mit der intellectuellen Anschauung des göttlichen Wesens. Der unklare Verstand ist die Imagination, der klare ist der Intellect, der sich in der intuitiven Erkenntniß vollendet. Das Object der Imagination sind die Bruchstücke der einzelnen Dinge, die Gattungsbegriffe; das Object des Intellects ist der Zusammenhang oder die wirkliche Gemeinschaft der Dinge, die Gesetze der Welt; das Object der Intuition ist Gott. Aus den Gattungsbegriffen folgen die Zweckbegriffe und damit die unwahre und falsche Metaphysik; das wirkliche Gesetz der Dinge ist die Causalität, das Princip der wahren Philosophie, der ächten und wirklichen Vernunfterkenntniß. Der Zweckbegriff enthält das System der inadäquaten, die Causalität das der adäquaten Ideen. Woher rührt jene falsche

Idee, die in der Wirklichkeit keinen Halt findet? Wie sich das optische Trugbild aus der Beschaffenheit des Auges erklären muß, so muß sich der Zweckbegriff, dieses metaphysische Trugbild, aus der Beschaffenheit des Geistes erklären. Diesen verworrenen Begriff bildet der verworrene Geist oder die Imagination, welche die Dinge auf sich bezieht, in dem Wahne lebt, daß um des Menschen willen die Dinge gemacht seien, und sich mit der Selbständigkeit des menschlichen Wesens zugleich die der Dinge einbildet. Woher kam jene falsche Astronomie, die in der Einbildung lebte, daß die Sonne die Erde umkreise? Sie kam aus der sinnlichen Wahrnehmung, aus dem ersten oberflächlichen Blick, der uns jene Bewegung zeigt, aus dem Scheine der Sonnenbewegung, den wir wahrnehmen und nur darum für wahr halten, weil wir die eigene Bewegung nicht merken. So ist auch die Selbständigkeit der Dinge um uns her ein Schein, den wir für wahr halten, weil wir unsere eigene Unselbständigkeit nicht eher einsehen, als wir das Ganze und den Zusammenhang aller Dinge erkannt haben. Dann erkennen wir uns selbst als Modi, während uns die Imagination mit dem Wahne betrügt, wir seien Substanzen.

Warum aber muß der menschliche Geist die Dinge imaginiren und eben dadurch irren? Weil er ein beschränktes, von Außen determinirtes Wesen ist. Und warum kann er die Dinge erkennen und der Wahrheit theilhaftig sein? Weil er von Natur ein denkendes Wesen ist, aus dem nothwendig die klaren Begriffe hervorgehen. Der unklare Verstand folgt aus der Schranke, der klare aus dem Vermögen des menschlichen Geistes.

Wenn wir auf den ersten Blick und mit einem Male die einmüthige Weltordnung, das ewige Dasein zu erkennen vermöchten, so würden wir die Dinge nicht vereinzelt, zerstreut, gebrochen anschauen, wir würden gleich sein dem unendlichen Weltverstande, in dem

das Universum erkannt wird. Wenn wir sogleich den Sinn und Inhalt eines Buches durchdringen, so brauchen wir es nicht mühselig, Satz für Satz, zu lesen; wenn wir auf der Stelle lesen können, so brauchen wir nicht erst zu buchstabiren. Aber es geht dem Geist mit der Welt, wie dem Kind mit dem Buche: erst muß es buchstabiren, so lernt es lesen; dann versteht es den Satz, den Sinn und Zusammenhang der Sätze, zuletzt den Sinn des ganzen Buchs. Die Welt ist das Buch, welches der menschliche Geist liest: die einzelnen Dinge sind gleich den Buchstaben, der Zusammenhang der Dinge ist gleich den Sätzen, die Substanz oder Gott ist gleich dem Sinn des ganzen Buches. Die Imagination buchstabirt, der Intellect liest, die intuitive Einsicht begreift wie in einer unmittelbaren Anschauung das Ganze.

In der verworrenen Gemüthsverfassung beziehen wir Alles auf uns, daher erscheinen uns die Dinge gebrochen und unklar; in der klaren und intellectuellen Gemüthverfassung beziehen wir Alles auf Gott, darum erscheinen wir uns selbst als vergängliche Wesen in dem Zusammenhange des Ganzen und befriedigen uns in der Betrachtung der ewigen Nothwendigkeit. „Im Grenzenlosen sich zu finden," sagt Göthe im Einklange mit Spinoza, „wird gern der Einzelne verschwinden, da löst sich aller Ueberdruß; statt heißem Wünschen, wildem Wollen, statt läst'gem Fordern, strengem Sollen, sich aufzugeben ist Genuß."

Hier gewinnen wir die Aussicht auf die Sittenlehre. Sittliche Vollkommenheit ist nur möglich, wenn wir unsere Begierden und Leidenschaften beherrschen können. Sie können nur beherrscht werden durch eine Macht, die größer ist als sie. Diese größere Macht ist bei den thätigen Affecten. Unsere einzige wahrhafte Thätigkeit ist die denkende, die Erkenntniß der Dinge, die adäquate Erkenntniß. Jetzt wissen wir, daß der menschliche Geist

einer solchen Erkenntniß fähig ist. Wenn diese Erkenntniß zugleich Affect und unter allen Affecten der mächtigste ist, dann werden die Leidenschaften ihr unterliegen. Da nun die Affecte Begierden und diese Willensregungen sind, so ist die nächste Frage, die uns den Weg zur Sittenlehre bahnt: was ist der menschliche Wille und wie verhält er sich zur Erkenntniß?

Anhang.

Mens humana

Idea rei singularis actu existentis

Idea corporis humani

Idea ideae corporis = idea mentis

Cognitio

Cognitio I generis = Cogn. inadaequata = imaginatio = unica falsitatis causa: notiones universales

Cognitio II generis
Cognitio III generis } = Cogn. adaequata = { ratio
scientia intuitiva } = necessario vera { notiones communes
cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei.

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Der menschliche Wille.

Tugend und Macht. Die menschliche Knechtschaft. Der Werth der Affecte.

I.

Einheit von Wille und Verstand.

1. Die falsche Willensfreiheit.

Wir kommen zu den letzten Aufgaben Spinoza's, die das sittliche Leben aus der Natur des menschlichen Geistes ableiten wollen. Das sittliche Leben besteht in der Freiheit von den Leidenschaften, in einer Thätigkeit, die das Leiden ausschließt: in dem Willen, der nichts Anderes begehrt als diese Thätigkeit, als diese Freiheit. Wie ist eine solche Willensfreiheit möglich? Ist die Aufgabe, um die es sich jetzt handelt, nicht in dem augenscheinlichsten Widerspruch mit der ganzen bisherigen Lehre Spinoza's? Es giebt keine Freiheit, es giebt keinen freien Willen: auf diesen so oft wiederholten und bewiesenen Sätzen ruht mit seinem größten Nachdruck das Gewicht dieser Lehre. Soll jetzt etwa umgestoßen werden, was als unumstößlich bereits ausgemacht worden?

Ist die Aufgabe nicht sogar im Widerspruch mit sich selbst? Die menschliche Freiheit soll dargethan werden als eine nothwendige Folge. Ist, was nothwendig folgt, nicht schon deßhalb das Gegentheil der Freiheit?

In dem Sinne, worin Spinoza die Willensfreiheit verneint hat, bleibt sie verneint; und wenn sie dennoch bejaht wird, so kann dieß nur in einer Richtung geschehen, die mit dem Sinn und der Methode des ganzen Systems völlig übereinstimmt. Sie ist verneint als Willkür; sie kann nur bejaht werden im Einklange mit der nothwendigen Ordnung der Dinge als eine nothwendige Machtäußerung der menschlichen Natur. Es kann sich hier nur handeln um die Freiheit (nicht des Wollens sondern) des Könnens, um ein Wollen, welches dem Können gleichkommt und durch dasselbe bedingt ist.

Man hat für die Freiheit des menschlichen Willens im gewöhnlichen Sinne verschiedene Beweise vorgebracht, für deren Geltung man die Erfahrung in Anspruch nimmt. Aber Erfahrungsgründe rechtfertigen nie, was Vernunftgründe verwerfen; und es läßt sich auch im Einzelnen zeigen, daß diese Erfahrungsbeweise falsch sind. Die Einen berufen sich auf die Abhängigkeit der körperlichen Bewegungen von unserem Willen, die Anderen auf die Unabhängigkeit des Willens von der Einsicht. Beides ist falsch.

2. Die vermeintliche Abhängigkeit der Bewegungen vom Willen.

Die körperlichen Bewegungen sind nicht abhängig von unserem Willen, ebenso wenig als der Körper abhängig ist vom Geist. Diese bestimmten Bewegungen, so meint man, erfolgen, sobald wir sie wollen. Aber dieselben Bewegungen erfolgen auch ohne

allen Willen, ohne alles Bewußtsein. Dieselben Bewegungen, die für bewußte Willensacte gelten sollen, macht eine Maschine, ein Automat, ein Nachtwandler, der nicht weiß, was er thut. Man sagt: der Körper wird vom Geiste beherrscht, er leidet unter den Mängeln des Geistes. Aber das Gegentheil ist ebenso richtig: der Geist wird vom Körper beherrscht, das Denken erlahmt unter körperlichen Affectionen, es wird bewußtlos gemacht im Schlaf u. s. f. Eine Behauptung ist so richtig als die andere, d. h. beide sind falsch*).

3. Die vermeintliche Unabhängigkeit des Willens von der Erkenntniß. Descartes.

Der Wille sei unabhängig von der Erkenntniß. Auf diesem Satze beruhte Descartes' Theorie von der menschlichen Willensfreiheit und vom Irrthum. Während die menschliche Erkenntniß beschränkt sei, soll der Wille unbeschränkt sein als das einzige wahrhaft unendliche Vermögen des menschlichen Geistes; daher sei der Wille frei, das völlig ungebundene Vermögen zu bejahen und zu verneinen. Er reiche weiter als die Einsicht; daher könne er auch bejahen oder verneinen, was nicht wahrhaft erkannt sei: hieraus erkläre sich die Möglichkeit des Irrthums. Er könne aber auch weder bejahen noch verneinen, was nicht wahrhaft erkannt sei, d. h. er könne das Urtheil (Bejahung oder Verneinung) zurückhalten: er habe es daher in seiner Gewalt, nicht zu irren. Wäre der Wille abhängig von den Vorstellungen, so würde er durch dieselben determinirt, so könnte er durch verschiedene Vorstellungen gleich stark determinirt werden, also in einen Zustand der Indifferenz gerathen, wo alles Wollen und Handeln nothwendig aufhören würde, wie

*) Eth. III. Prop. II. Schol.

Buridan diese Indifferenz an dem Beispiele des Esels, der zwischen Heu und Gras steht, anschaulich gemacht haben soll.

Diese ganze Theorie verwirft Spinoza. Die Fähigkeit zu wollen reiche keineswegs weiter als die Fähigkeit zu erkennen oder wahrzunehmen. Auch die Erkenntniß sei einer gewissen Unendlichkeit fähig. Sie könne nach einander d. h. im Laufe der Zeit unendlich viele Vorstellungen haben. Eine andere Unendlichkeit könne auch der Wille nicht in Anspruch nehmen. Wo die Erkenntniß aufhöre, da sei auch der Wille zu Ende. Wenn wir nichts vorstellen, können wir auch nichts wollen. Ist die Erkenntniß leer, so ist es der Wille nicht weniger. Aber wir können der undeutlichen und dunkeln Erkenntniß gegenüber unser Urtheil zurückhalten. Wir halten es zurück, wenn wir uns bewußt sind, daß wir die Sache nicht deutlich erkennen. Dieses Bewußtsein ist auch eine Erkenntniß. Und so ist der Wille, der das Urtheil zurückhält, vollkommen im Bunde mit der Erkenntniß und also von dieser keineswegs unabhängig. Käme der menschliche Wille in jenen Zustand, in dem Buridan den Esel vorstellt, so würde der Mensch offenbar verhungern. Aber, setzt Spinoza hinzu, indem er das Beispiel verspottet, ich kann nicht wissen, was dem Menschen begegnen würde, wenn er ein Esel wäre*).

4. Der Wille als Bejahung und Verneinung.

Der Wille reicht also genau so weit als die Erkenntniß; er reicht nicht weiter. Er ist das Vermögen zu bejahen und zu verneinen; er ist nichts anderes. In diesem zweiten Punkt stimmt Spinoza mit Descartes überein. Der erste Punkt enthält die

---

*) Eth. II. Prop. XLIX. Schol.

Differenz beider. Nun ist die wahre Idee unmittelbar die Bejahung ihrer selbst und die Verneinung ihres Gegentheils. Sie erleuchtet zugleich sich und den Irrthum. Die Einsicht, daß in einem Dreieck die Summe der Winkel gleich ist zwei rechten, ist zugleich die Bejahung dieser Wahrheit. Es ist unmöglich, daß wir diese Einsicht haben und sie verneinen; es ist unmöglich, daß wir diese Einsicht haben und unser Urtheil zurückhalten. Diese Einsicht haben und sie bejahen ist ein und dasselbe. Ueberhaupt ist die Idee kein stummes Bild in unserem Auge oder in unserem Gehirn, sondern sie ist eine Handlung des Geistes, ein bestimmter Denkact, der als solcher die Bejahung und Verneinung in sich schließt. Nun ist der Wille nichts anderes als das Vermögen zu bejahen und zu verneinen; also schließt die bestimmte Idee oder unser Erkenntnißact nothwendig den Willen in sich. Unser Wille ist genau so, wie unsere Erkenntniß. Das Wollen ist eine Function des Erkennens. Der Wille ist darum gleich dem Verstande. Beide sind bestimmte Acte der Bejahung oder Verneinung. Also beide sind dasselbe. Jene bestimmten Acte sind die einzelnen Willensthätigkeiten und die Ideen. Also sind Wille und Verstand gleich den einzelnen Willensacten und den Ideen.

Daher die Sätze Spinoza's, die den Begriff des Willens aussprechen: „es giebt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen, sondern der Geist wird, dieses oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist, und diese wieder von einer anderen, und so fort ins Endlose." „Es giebt im Geiste keinen Willensact (volitio) oder keine Bejahung und Verneinung als die, welche die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt." „Wille und Verstand sind ein und dasselbe. Wille und Verstand sind nichts als die einzelnen Willensacte nebst den Ideen. Nun ist der einzelne Willensact und die

Idee ein und dasselbe; also sind auch Wille und Verstand ein und dasselbe*)."

5. Der determinirte Wille.

Es giebt keinen allgemeinen Willen, wie es überhaupt keine Gattungsbegriffe giebt. Der allgemeine Wille verhält sich zu den einzelnen Willensacten, wie die Menschheit zu Peter und Paul, d. h. wie eine verworrene Vorstellung, die unsere Imagination bildet, zur wirklichen Natur der Dinge. Der wirkliche Wille ist dieses bestimmte, einzelne Verlangen, welches allemal durch eine bestimmte Ursache genau determinirt ist. Unsere Unkenntniß dieser Ursache macht, daß wir unseren Willen für indeterminirt und unser Verlangen für frei halten. „So wähnt das Kind, aus freien Stücken die Milch zu begehren, der zornige Knabe die Rache, der furchtsame die Flucht. Der Trunkene meint, daß er aus freien Stücken seine Reden führe, die er im nüchternen Zustande lieber nicht gesagt hätte; so meint auch der Fieberkranke, der Schwätzer, der Knabe aus freiem Willen zu sprechen, während sie doch den Drang zu reden nicht beherrschen können; und so lehrt die Erfahrung ebenso klar als die Vernunft, daß sich die Menschen nur deßhalb für frei halten, weil sie wohl ihre Handlungen kennen, die Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen**)."

*) Eth. II. Prop. XLVIII. Schol. Prop. XLIX. Coroll. Dem. Volitio = affirmatio et negatio = idea. Voluntas et intellectus = singulares volitiones et ideae. Singularis volitio et idea = unum idemque. Voluntas et intellectus = unum idemque.

**) Eth. III. Prop. II. Schol. Op. II. pg. 136.

II.
Der Wille zur klaren Erkenntniß.

1. Der Wille als Begierde.

Der menschliche Wille ist unfrei. Wie ist durch den unfreien Willen die Freiheit von den Leidenschaften oder die Herrschaft über dieselben möglich? Das ist die Frage, von der die Ethik abhängt. Aus dem menschlichen Geiste folgt die inadäquate und adäquate Erkenntniß der Dinge, wie in dem vorigen Capitel gezeigt worden. Nun ist der Wille genau so, wie die Erkenntniß. Es giebt also einen Willen, der von der inadäquaten Erkenntniß abhängt: einen verworrenen, unklaren Willen, der unter der Herrschaft der Imagination steht; es giebt einen Willen, der von der adäquaten Erkenntniß abhängt: einen klaren und deutlichen Willen, der vom Intellect beherrscht wird. Nun ist die adäquate Erkenntniß unsere vollkommene Thätigkeit, die alles Leiden, darum auch alle Leidenschaften ausschließt; also wird der Wille, welcher der klaren Erkenntniß gleichkommt, nothwendig die Leidenschaften beherrschen oder eine Richtung nehmen, die uns von den Leidenschaften befreit. Diese Freiheit ist eine nothwendige Folge des Willens, welcher selbst eine nothwendige Folge der klaren Erkenntniß ist, wie diese eine nothwendige Folge des menschlichen Geistes.

Aus der menschlichen Natur folgen die Affecte, die thätigen und leidenden. Diese Affecte sind in Rücksicht des Geistes die Begierden. Es kann aus dem menschlichen Geiste nichts folgen, daß dieser Wahrheit widerspricht, also nichts, das die Macht der Affecte aufhebt. Was der menschliche Geist thut, das thut er, weil er es begehrt. Wenn also die klare Erkenntniß aus dem

menschlichen Geiste nothwendig folgen soll, so muß sie begehrt werden. Wenn sie mächtiger sein soll, als alle Leidenschaften, so muß sie am mächtigsten begehrt werden und stärker als alle Objecte, die wir passionirt oder leidenschaftlich verlangen, so müssen die stärksten Affecte nothwendig eine Richtung nehmen, die in der klaren Erkenntniß ihr naturgemäßes Ziel findet. Wir werden daher die Frage untersuchen müssen, welches sind die stärksten Affecte?

2. Die Begierde als Tugend.

Die Grundform aller Begierden ist das Streben nach Selbsterhaltung: der Wille, unsere Macht zu erhalten und zu vermehren. Je mehr wir vermögen, um so mächtiger, kraftvoller, tüchtiger ist unser Wesen; um so tüchtiger sind wir selbst. Diese Tüchtigkeit ist unsere Tugend. Es giebt im Sinne Spinoza's keine andere Tugend, als Tüchtigkeit, als Macht. Ihr Gegentheil ist nicht das Laster, sondern die Ohnmacht, zu der freilich die Laster gehören, denn sie sind Zustände der größten Ohnmacht. Ist aber die Tugend die größte Macht, so ist sie nothwendig Gegenstand der stärksten Begierde, so giebt es nichts, das mehr begehrt werden könnte, so kann sie nicht als Mittel zu etwas anderem, sondern muß um ihrer selbst willen begehrt werden, denn es giebt nichts, das begehrenswerther wäre als sie; so ist die Selbstvernichtung oder der Selbstmord nie eine Folge der Tugend, sondern stets eine Folge der Ohnmacht. „Die Begierde," sagt Spinoza, „ist das Wesen des Menschen selbst, nämlich das Streben, kraft dessen der Mensch in seinem Sein beharren will." „Da die Vernunft nichts Naturwidriges fordert, so fordert sie nothwendig, daß jeder sich selbst liebt, seinen wahren Nutzen sucht, Alles, das ihn in Wahrheit zu größerer Vollkommenheit führt, begehrt und über-

haupt, so viel er vermag, sein Dasein zu erhalten strebt. Das ist eben so gewiß als der Satz, daß das Ganze größer ist als ein Theil. Darum ist auch die Tugend nichts anderes als nach den Gesetzen seiner Natur handeln, und niemand wolle die Selbsterhaltung anders suchen als nach den Gesetzen seiner Natur. Daraus folgt erstens, daß die Grundlage aller Tugend das Streben nach Selbsterhaltung ist und alle Glückseligkeit in der Macht dieser Selbsterhaltung besteht; zweitens, daß die Tugend um ihrer selbst willen zu begehren ist und daß es nichts giebt, das edler, nützlicher, begehrenswerther sein könnte. Drittens folgt, daß alle Selbstmörder geistesohnmächtig sind und von äußeren, ihrer Natur widerstreitenden Ursachen völlig besiegt werden." „Jemehr ein jeder seinen Nutzen zu suchen d. h. sein Dasein zu erhalten das Streben und die Macht hat, um so größer ist seine Tugend; dagegen ist jeder in eben dem Maße ohnmächtig als er seinen Nutzen d. h. seine Selbsterhaltung außer Acht läßt." „Die Tugend ist die menschliche Macht selbst, die sich lediglich aus dem Wesen des Menschen erklärt." Die Tugend folgt aus dem Streben nach Selbsterhaltung. „Keine Tugend kann daher früher als dieses Streben begriffen werden." „Das Streben nach Selbsterhaltung ist daher die erste und einzige Grundlage der Tugend*)."

Was wir thun, das thun wir, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren. Diese Macht ist unsere Tugend; diese Tugend ist unser Zweck; dieser Zweck ist unser Streben. Daher sagt Spinoza: „Unter dem Zwecke, weßhalb wir etwas thun, verstehe ich das Streben." „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, das heißt: die Tugend in Rücksicht des Menschen ist dessen eigenes Wesen oder seine Natur, sofern sie die Macht hat, gewisse

---

*) Eth. IV. Prop. XVIII. Schol. Prop. XX. Dem. Prop. XXII. Coroll.

Dinge zu vollbringen, die bloß durch die Gesetze unserer eigenen Natur begriffen werden können*)."

Wenn nun die Tugend die größte Macht ist und sich beweisen läßt, daß in der klaren Erkenntniß die größte Tugend des menschlichen Geistes besteht, so ist die Ethik in ihrer Grundlage befestigt. Die Affecte sind die nothwendigen Machtäußerungen der menschlichen Natur. Der Begriff der Tugend bildet das Kriterium, um den Werth der Affecte zu unterscheiden. Sie unterscheiden sich in tüchtige und untüchtige. Die tüchtigen Affecte fördern unsere Macht, die untüchtigen hemmen sie; jene sind ein Ausdruck der Macht, diese der Ohnmacht. Was unserer Macht dient und sie fördert, das ist nützlich und gut. Was unsere Macht hemmt und vermindert, das ist schädlich und schlecht.

3. Die Tugend als das vernunftgemäße Leben.

Nun leuchtet ein, daß unserer Macht förderlich ist, was unserer Natur gemäß ist oder mit derselben übereinstimmt; daß dagegen unsere Macht hemmt, was unserer Natur widerstreitet. Was aber unsere Macht weder fördert noch hemmt, das ist mit unserer Natur weder in Uebereinstimmung noch im Gegensatz, das steht mit unserem Wesen in gar keiner Gemeinschaft, das ist uns völlig fremd. Das Naturgemäße ist gut, das Naturwidrige ist schlecht**).

Eintracht ist Macht. Wir sind mächtig, wenn wir mit den anderen Menschen und mit uns selbst übereinstimmen, ohnmächtig dagegen, wenn wir mit den Anderen und uns selbst in Widerstreit

---

*) Eth. IV. Defin. VII. VIII. Finis = appetitus. Virtus = potentia.

**) Ebendaselbst. Prop. XXIX. XXX. XXXI.

sind. Wir sind im Zustande der Uebereinstimmung mit Anderen und mit uns selbst jedenfalls mächtiger, als in dem des Zwiespalts. Die Leidenschaften entzweien; sie bringen uns in Widerstreit mit den anderen Menschen und mit uns selbst, sie machen uns feindselig nach Außen und schwankend nach Innen. Einig sind die Menschen nur in der Vernunft. Sie können nicht einiger sein, als wenn sie vernunftgemäß leben. Sie können nicht mächtiger sein, als wenn sie vollkommen übereinstimmen, und diese vollkommene Uebereinstimmung ist nur möglich in dem vernunftgemäßen Leben. Unsere Vernunft ist unsere größte Macht. Sie ist darum nothwendig auch unser höchstes Gut. Sie ist unter allen Gütern das Einzige, das alle gleichmäßig erfreut, das keiner dem andern beneidet, daß jeder dem andern wünscht und um so mehr wünscht, je mehr er selbst von diesem Gute besitzt*).

4. Das Gute und Schlechte.

Darum ist Alles gut und nützlich, was das vernunftgemäße Leben befördert, Alles dagegen schlecht und schädlich, was ihm widerstreitet. Jeder nützt sich selbst am meisten, wenn er seiner Vernunft gemäß lebt. Die Menschen nützen sich gegenseitig am meisten, wenn sie ihre Eintracht befördern, und sie befördern dieselbe am besten, wenn jeder Einzelne nur nach seiner Vernunft handelt. „Kein einzelnes Wesen in der Welt ist dem Menschen so nützlich als der Mensch, der nach der Richtschnur seiner Vernunft (ex ductu rationis) lebt.“ „Die Menschen sind sich gegenseitig am nützlichsten, wenn jeder seinen eigenen Nutzen sucht**).“

*) Eth. IV. Prop. XXXII — XXXIV. Prop. XXXV — XXXVII.

**) Ebendaselbst. Prop. XXXV. Coroll. I. II.

5. Die Erkenntniß als höchstes Gut und höchste Tugend.

Wir leben vernunftgemäß, wenn unser Streben bedingt ist bloß durch unsere Vernunft, durch unsere denkende Natur. Vermöge unserer denkenden Natur erstreben oder begehren wir nichts anderes als die Erkenntniß der Dinge, die klare und deutliche, d. h. die Erkenntniß Gottes und was daraus folgt. Gott erkennen heißt vernunftgemäß leben. Diese Erkenntniß ist darum das höchste Gut; dieses Streben die höchste Machtentfaltung der menschlichen Natur oder unsere vollkommene Tugend. Darum ist Alles gut und nützlich, was der Erkenntniß dient und sie befördert, dagegen schlecht und schädlich Alles, was sie hindert. So erklären sich die Sätze Spinoza's: „was wir kraft der Vernunft suchen, ist nichts anderes als das Erkennen, und der Geist, sofern er seine Vernunft gebraucht, hält nur das für nützlich, was die Erkenntniß befördert." „Wir wissen daher sicher, was gut oder schlecht ist. Gut ist Alles, das der Erkenntniß wahrhaft dient; schlecht dagegen Alles, das sie hindert." „Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist Gott erkennen.*)."

6. Die Selbsterhaltung als Grundlage der Tugend.

Die Tugend wird um ihrer selbst willen begehrt, sie ist der Ausdruck unseres eigenen Wesens, das nur dann in seiner wirklichen Machtvollkommenheit sich offenbart, wenn es lediglich aus

*) Eth. IV. Prop. XXVI. XXVII. XXVIII. Quidquid ex ratione conamur = intelligere. Bonum = quod ad intelligendum revera conducit. Summum mentis bonum = Dei cognitio. Summa mentis virtus = Deum cognoscere.

sich handelt, aus keinem anderen Grunde und zu keinem anderen Zwecke. Handeln wir um eines anderen Wesens willen, so ist ein Object außer uns die Mitursache unserer Thätigkeit, so sind wir nicht deren alleinige oder adäquate Ursache, so sind wir vielmehr deren inadäquate Ursache und handeln nach inadäquaten oder unklaren Ideen. Wir handeln aus der Machtvollkommenheit des eigenen Wesens, wenn wir die adäquate Ursache unserer Thätigkeit sind, wenn wir nach adäquaten Ideen d. h. nach klarer und deutlicher Erkenntniß handeln oder, was dasselbe heißt, wenn wir vernunftgemäß leben. Darin allein also besteht die Tugend. Das vernunftgemäße Leben ist gleich der klaren Erkenntniß; diese ist die einzige Thätigkeit, deren alleinige Ursache wir selbst sind, also die einzige wahre Thäigkeit, unsere höchste Macht, unsere wirkliche Tugend. Daher die Sätze Spinoza's: „wenn der Mensch durch inadäquate Ideen zu einer Handlung bestimmt wird, so kann man nicht sagen, daß er kraft seiner Tugend handelt; er handelt tugendhaft nur, sofern er durch seine Einsicht zum Handeln bestimmt wird.“. „Tugendhaft handeln in genauem Sinne des Worts heißt nichts anderes als nach der Richtschnur der Vernunft handeln, leben, sein Dasein erhalten (diese drei bedeuten dasselbe), indem wir von Grund aus nichts anderes suchen als den eigenen Nutzen.“ „Niemand strebt um eines anderen Wesens willen das eigene Sein zu erhalten *).“

Ist nun die Tugend das Streben so mächtig zu sein als möglich, so leuchtet ein, daß sie bedingt ist durch das Streben zu sein und in seinem Dasein zu beharren, so ist die Begierde der Selbsterhaltung, dieser Grundaffect, zugleich das Element und

---

*) Eth. IV. Prop. XXIII. XXIV. XXV. Ex virtute absolute agere = ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare.

die Bedingung aller Tugend. „Niemand," sagt Spinoza, „kann begehren, glücklich zu sein, gut zu handeln und zu leben, wenn er nicht zugleich begehrt, zu sein, zu handeln und zu leben, das heißt in Wirklichkeit zu existiren." „Das Streben der Selbsterhaltung ist darum die Voraussetzung aller Tugend*)."

III.
Der Werth der Affecte.

1. Die Affecte als Motive des Handelns.

Es giebt also ein Kriterium, um das Gute und Schlechte zu unterscheiden. Gut ist was unsere Tugend, unsere Macht, unsere Erkenntniß befördert; das Gegentheil ist schlecht. Es giebt demnach eine Erkenntniß des wahrhaft Nützlichen und Schädlichen oder, was dasselbe heißt, eine wahre Erkenntniß des Guten und Schlechten. Wir handeln tugendhaft und sittlich, wenn wir durch diese Erkenntniß allein in unseren Handlungen bestimmt werden. Aber wir werden in unseren Handlungen nur bestimmt durch Begierden und Affecte. Die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen kann nur dann Motiv unseres Handelns sein, wenn sie Affect sein kann. Nur als Affect bestimmt sie unser Handeln. Wenn wir nämlich blos aus dieser Erkenntniß handeln, so bestimmt uns kein anderer Trieb, so sind alle anderen Affecte und Begierden zurückgedrängt und niedergehalten. Affecte können aber nur durch Affecte besiegt werden. Darum muß die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen nothwendig Affect sein, um Motiv zu sein**).

*) Eth. IV. Prop. XXI. XXII.

**) Ebendaselbst. Prop. XIV.

2. Die Nothwendigkeit stärkster Affecte.

Nun können die Affecte nur besiegt werden durch stärkere Affecte, denn jedes einzelne Wesen in der Natur der Dinge kann nur zerstört werden durch eine äußere Ursache, die mächtiger ist als die Kraft, die jenem Wesen inwohnt. Jedes einzelne Ding ist vergänglich, also zerstörbar. Darum gilt der Grundsatz: „es giebt in der Natur der Dinge kein einzelnes Wesen, dessen Macht nicht übertroffen würde durch die eines anderen Wesens. Welches Einzelwesen es immer sei, in jedem Falle giebt es ein anderes, das mächtiger ist und von dem jenes zerstört werden kann *)." Dasselbe gilt von den Affecten. „Sie können nur gebändigt und aufgehoben werden durch einen entgegengesetzten Affect, der stärker ist als der zu bändigende Affect **)."

Die Erkenntniß des Guten und Bösen wird demnach unser Handeln dann bestimmen, wenn sie als Affect stärker ist als alle anderen, wenn sie unter den menschlichen Affecten der stärkste ist. Die menschlichen Begierden sind vergänglicher Natur. Sie werden vernichtet durch andere Begierden, die mächtiger sind als sie. Es muß solche mächtige Begierden geben, und eine, die mächtiger ist als alle. Wenn die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen diese mächtigste Begierde ist, so ist das tugendhafte und sittliche Handeln (das vernunftgemäße Leben) nothwendig. So steht die Frage, von der die Ethik abhängt.

3. Die Erkenntniß als Affect. Freiheit und Knechtschaft.

Die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen kann unmöglich affectlos sein. Denn das Gute, das hier allein als solches

*) Eth. IV. Axiom. I.

**) Ebendaselbst. Prop. VII.

gilt, ist unserem Wesen nicht fremd, sondern mit demselben in vollster Uebereinstimmung, es steigert und vermehrt unsere Macht, erhebt unser Selbstgefühl, reizt darum nothwendig unsere Begierde und kann deßhalb nicht anders als freudig empfunden werden, so wie sein Gegentheil nicht anders als traurig. „Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist nichts anderes als der Affect der Freude und Trauer, sofern wir uns desselben bewußt sind*).“ Der bewußte Affect ist Wille oder Begierde. Wir begehren, was uns erfreut. Die Freude erweitert unser Dasein, vermehrt und verdoppelt gleichsam unsere Macht, denn wir fühlen unsere Kraft vereinigt mit der eines andern uns hülfreichen Wesens, das mit unserer Natur übereinstimmt. Dagegen in der Trauer fühlen wir uns isolirt, einsam, ohnmächtig. „Die Begierde, die aus der Freude entsteht, ist bei gleichen Verhältnissen stärker, als die Begierde, die aus der Trauer entsteht**).“ Darum wird die wahre Erkenntniß des Guten nothwendig ein stärkerer Affect und deßhalb ein mächtigeres Motiv unseres Handelns sein als die Erkenntniß des Schlechten. Oder anders ausgedrückt: unter der klaren Erkenntniß des Guten und Bösen werden wir nothwendig gut handeln und nicht schlecht; wir werden Alles thun, was unsere Erkenntniß, unsere Macht, unsere Tugend fördert, und Alles meiden, was sie hemmt.

Die Freude, mit der uns nothwendig die wahre Erkenntniß des Guten erfüllt, ist der Affect, um dessen Sieg es sich handelt. Er siegt, wenn er der mächtigste ist. Wenn dieser Affect siegt, so werden die Leidenschaften überwunden und wir werden frei. Wenn aber die entgegengesetzten Affecte stärker sind als er, so sind wir

---

*) Eth. IV. Prop. VIII.

**) Ebendaselbst. Prop. XVIII.

den Leidenschaften verfallen und vollkommen unfrei. Hier ist die Grenzscheide zwischen Freiheit und Knechtschaft, zwischen dem Zustande, in dem wir die Leidenschaften beherschen, und dem, worin wir von ihnen beherrscht werden. Nicht die Macht der Leidenschaften ist unsere Knechtschaft, sondern daß diese Macht in uns größer ist als die Macht der Erkenntniß: darin besteht, was Spinoza als „servitus humana" bezeichnet.

4. Die menschliche Knechtschaft.

Vergleichen wir die Affecte mit einander, so sind sie in Rücksicht ihrer Stärke und ihres Werthes verschieden. Sie sind um so stärker, je lebhafter sie sind. Sie sind um so lebhafter, je mächtiger und wirksamer das Object ist, das sie verursacht. Das gegenwärtige Object ist eindringlicher und ergreifender, als das abwesende. Die nächste Zukunft und die nächste Vergangenheit rührt uns mehr, als die weit entfernte. Der Eindruck einer nothwendigen Sache ist gewaltiger, als wenn wir etwas nur als möglich oder zufällig betrachten. Das Zufällige kann ebenso gut sein als nicht sein; es ist nicht nothwendig, daß es existirt; es ist ebenso wenig nothwendig, daß es nicht existirt. Dagegen ist möglich, wozu die Ursachen vorhanden sind und uns einleuchten, nur daß wir nicht wissen, ob diese Ursachen gerade zu dieser Wirkung determinirt werden. Das Mögliche hat demnach mehr Causalität, also mehr Macht, als das Zufällige. Darum wird unter gleichen Verhältnissen eine Sache, die wir als möglich betrachten, uns lebhafter afficiren als eine andere Sache, die uns bloß als zufällig erscheint. Und etwas Zufälliges, das in der Gegenwart nicht existirt, macht uns nothwendig weniger Eindruck, als dasselbe zufällige Ding, das in der Vergangenheit existirt hat*).

*) Eth. IV. Prop. IX — XIII. pg. 209 — 212.

Wenden wir diese Sätze an auf jenen Affect, von dem unsere Freiheit abhängt, nämlich die Begierde, die aus der Erkenntniß des Guten und Bösen entsteht, so leuchtet ein, wie für unsere Empfindungszustände die anderen Affecte leicht gewichtiger und stärker sein können. Wir erkennen das Gute wie das Uebel, aber beide liegen in der Zukunft; so berühren sie uns weniger als die Dinge, die uns in der Gegenwart ergötzen. Der Genuß des Augenblicks ist mächtiger als die Erkenntniß des Künftigen, und obwohl wir den richtigen Weg sehen, bleiben wir an den Reizen der Gegenwart hangen und ergreifen die Knechtschaft statt der Freiheit. Das Wirkliche ist mächtiger als das Zufällige. Jenes existirt; von diesem wissen wir nicht, ob es sich verwirklichen wird oder nicht. Setzen wir nun, daß das Gute und Schlechte, das wir richtig erkennen, von ungewissen Bedingungen abhängt und uns deßhalb als zufällig erscheint, so wird es sehr leicht sein, daß uns die gegenwärtigen Dinge von der wahren Erkenntniß abführen und die lebendigen Reize, so verderblich sie sind, uns mächtiger anziehen als jener Weg nach einem richtigen, aber fernen und ungewissen Ziele. In diesen Sätzen der Ethik erkennen wir deutlich die ersten Gedanken Spinoza's aus dem Tractat über die Berichtigung des Verstandes*).

„Hiermit," fügt Spinoza hinzu, „glaube ich die Ursache dargethan zu haben, warum die Menschen mehr durch die Einbildung als durch die Vernunft getrieben werden, und warum die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen Gemüthsbewegungen erregt und oft jeder Art der Sinneslust den Platz räumt. Daher das Wort des Dichters: „ich sehe das Bessere und heiße es gut, aber dem Schlechteren folge ich nach." Eben dasselbe scheint auch der

*) Eth. IV. Prop. XV. XVI. XVII. Vgl. oben Cap. IX. S. 173 flgd.

Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er sagt: „wer die Erkenntniß vermehrt, vermehrt den Schmerz." Und das sage ich nicht deßhalb, um etwa daraus zu schließen, daß nicht wissen besser sei als wissen und in der Mäßigung der Affecte kein Unterschied sei zwischen dem Weisen und dem Thoren; sondern deßhalb, weil es nothwendig ist, sowohl die Macht als Ohnmacht unserer Natur zu kennen, damit wir im Stande sind zu bestimmen, was in der Mäßigung der Affecte die Vernunft vermag und nicht vermag, und hier will ich bloß von der menschlichen Ohnmacht handeln *)."

5. Die guten und schlechten Affecte.

Jetzt können wir die Affecte ihrem Werthe nach deutlich unterscheiden. Alle Affecte, die unsere Macht, unsere Tugend, unsere Erkenntniß befördern und mit dem Willen zur Erkenntniß übereinstimmen, sind gut, weil sie tüchtig und nützlich sind; alle Affecte, welche die entgegengesetzte Wirkung haben, sind schlecht, weil sie untüchtig und schädlich sind. Die einen dienen der Freiheit, die anderen der Knechtschaft.

Ohne den Körper kein Geist, keine Erkenntniß des Körpers. Je empfänglicher der Körper ist für die Eindrücke anderer Körper, um so reicher und gehaltvoller ist die Erkenntniß. Je ungehinderter die Wechselwirkung oder das richtige Bewegungsverhältniß seiner Theile, um so tüchtiger und gesünder die Beschaffenheit des Körpers. Daher ist Alles nützlich, was die Empfänglichkeit des Körpers vermehrt und die Ordnung seiner Theile in der richtigen Wechselwirkung erhält **).

---

*) Eth. IV. Prop. XVII. Schol.

**) Ebendaselbst. Prop. XXXVIII. XXXIX.

Je einträchtiger und friedfertiger die Menschen leben, um so größer ist ihre Macht. Daher ist Alles gut und nützlich, was die Ordnung des Staates und den Frieden der Gesellschaft erhält; dagegen schädlich Alles, was den Samen der Zwietracht ausstreut*).

Jedes Uebermaß ist schlecht, denn es ist nur möglich auf Kosten der Besonnenheit und klaren Erkenntniß. Alle Affecte sind des Uebermaßes fähig, nur nicht die Begierde nach Erkenntniß, denn die Erkenntniß ist die einzige Macht, die kein Uebermaß kennt, vielmehr jedem Uebermaß das größere Gegengewicht bietet. Und da die wahre Erkenntniß Alles als nothwendig begreift und im Lichte der Ewigkeit auffaßt, so haben die Zeitunterschiede der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ihr gegenüber keine Macht, die einen Affect auf Kosten des andern erheben könnte**).

Alle Affecte, welche die menschliche Macht erweitern, sind gut; die entgegengesetzten sind schlecht. Gut sind die positiven, schlecht dagegen die negativen Affecte. Jene sind die freudigen, diese die traurigen. Indessen gilt diese Erklärung nicht unbedingt. Es giebt Fälle, in denen die Freude vom Uebel ist: wenn wir uns an solchen Dingen erfreuen, die nur der Imagination als werthvoll erscheinen, an den vergänglichen Scheingütern des Lebens, die uns von der Richtung nach dem wahren Gute ablenken und irreführen. Darum drückt sich auch Spinoza behutsam so aus: „die Freude ist nicht als solche d. h. „direct" schlecht und die Trauer nicht direct gut. Wohl aber können Freude und Trauer indirect d. h. durch ihre Objecte die eine schlecht und die andere gut sein. Der Schmerz kann nützlich und gedeihlich sein in derselben Rücksicht, als die Freude Schaden bringt***). Die Gemüths=

*) Eth. IV. Prop. XL.

**) Ebendaselbst. Prop. LXI. LXII.

***) Ebendaselbst. Prop. XLI.

heiterkeit ist eine fähige Stimmung und darum stets gut; dagegen die gedrückte und schwermüthige Stimmung unfähig und darum stets vom Uebel *). Das sinnliche Wohlgefühl, der Kitzel der Lust ist in seinem Uebermaß schlecht. Liebe und Begierde, obwohl sie positiver Natur sind, können übermäßig und dadurch schädlich sein **). Dagegen kann die Selbstzufriedenheit, jenes sichere Selbstgefühl, in dem wir ruhen, aus dem Bewußtsein der Vernunft hervorgehen, und es ist auf seinem Gipfel, wenn es sich auf dieses Bewußtsein gründet ***). Die günstige Gesinnung, mit der wir Solche betrachten, die Andern wohlthun (favor), ist im Einklange mit der Vernunft. Und ebenso der Ruhm, jenes wohlthuende Bewußtsein, in der Welt anerkannt und geschätzt zu werden. Diese Empfindungen stärken unsere Uebereinstimmung mit den Menschen und sind darum nützliche und fruchtbare Affecte †).

Alle Affecte dagegen, welche die Zwietracht nähren, vermindern unsere Macht und sind darum schlecht. Deßhalb ist der Haß nie gut, und alle Affecte sind schlecht, die der Haß erzeugt, wie Neid, Hohn, Verachtung, Zorn, Rache. Alle gehässigen Leidenschaften sind im Widerstreit mit der gesellschaftlichen Vereinigung der Menschen, sie unterwühlen die Eintracht, welche den Zweck der staatlichen Ordnung ausmacht; sie sind darum nicht bloß schlecht, sondern auch ungerecht ††). Daher wird die Freiheit von den Leidenschaften auch die Gerechtigkeit und das politische Gemeinwohl befördern. Mit der Vernunft können sich die vom Haß erfüllten Affecte unter keiner Bedingung vertragen; wer daher vernunftgemäß lebt, wird

*) Eth. IV. Prop. XLII.
**) Ebendaselbst. Prop. XLIII. XLIV.
***) Ebendaselbst. Prop. LII.
†) Ebendaselbst. Prop. LI. LVIII.
††) Ebendaselbst. Prop. XLV. Coroll. I. II.

den Haß, den Zorn, die Verachtung seiner Feinde nicht mit Haß, Zorn und Verachtung, sondern mit Liebe und Großmuth vergelten*).

Alle traurigen Affecte sind negativer Art, sie vermindern unsere Macht, drücken unser Selbstgefühl und sind darum als solche nie gut. Die Furcht ist eine deprimirende, traurige Empfindung; die Hoffnung ist nie ohne alle Furcht, denn sie ist immer ungewiß, ob wirklich geschehen wird, was sie hofft: darum sind die Affecte der Furcht und Hoffnung an sich nicht gut und können es nur beziehungsweise sein, sofern sie das verderbliche Uebermaß der Freude und Lust einschränken**).

Das Mitleid ist eine schmerzliche Empfindung, es gehört zu dem Geschlecht der traurigen und ohnmächtigen Affecte und ist darum schlecht. Es ist gut, sofern es hülfreich und wohlthätig ist. Aber dem Leidenden zu helfen und wohlzuthun, ist eine vernunftgemäße Handlung und braucht darum keine mitleidige zu sein. Deßhalb ist zur hülfreichen Handlungsweise das Mitleid nicht nöthig. Als trauriger Affect ist es schlecht, als unnöthiger ist es unnütz. Es ist demnach an sich schlecht und unnütz. Wer daher im Einklange mit der Vernunft lebt und handelt, bedarf des Mitleides nicht, denn er handelt aus Vernunftgründen wohlthätig; er kann deßhalb von dem Mitleide nur deprimirt werden: darum wird er sich vor Rührungen dieser Art nach Kräften in Acht nehmen. Hier finden wir Kant in völliger Uebereinstimmung mit Spinoza; Schopenhauer aber im äußersten Gegensatze zu beiden***).

Tugend ist Macht. Alle Affecte, die das Machtgefühl ein-

*) Eth. IV. Prop. XLVI.

**) Ebendaselbst. Prop. XLVII.

***) Ebendaselbst. Prop. L. Coroll.

schränken oder aufheben, können unmöglich Tugenden sein. Und da das Vernunftbewußtsein das höchste Machtgefühl giebt, so können die ohnmächtigen Affecte nie aus der Vernunft hervorgehen. Darum sind Selbsterniedrigung (humilitas) und Reue keine Tugenden. Bei Geulinx war die „humilitas" die höchste Tugend, die Tugend der Tugenden; bei Spinoza gilt sie als gar keine. Die Reue aber ist doppelt ohnmächtig, weil sie zu der schlechten Handlung, die schon als solche leidender Natur ist, noch die Zerknirschung hinzufügt. Wer Reue empfindet, ist darum zwiefach elend. Freilich werden die meisten Menschen nicht durch die Vernunft, sondern durch ihre selbstsüchtigen Begierden getrieben, und ihre Handlungen sind darum schlecht. Wären diese Leute ebenso hochmüthig, als sie geistesschwach sind, so gäbe es nichts, was sie fürchteten, und ihre Schlechtigkeit wäre zügellos. Darum sind für die Leute, die in der Verworrenheit der schlechten Affecte leben, jene deprimirenden Empfindungen der Furcht, Reue, Demuth u. s. f. ein wohlthätiges Gegengift, das der gemeinen Menschennatur mehr nützt als schadet. Daher haben auch die Propheten, weil sie das Gemeinwohl im Auge hatten, Demuth, Reue, Ehrfurcht den Menschen als Tugenden gepredigt. Denn „terret vulgus, nisi metuat!" An dieser Stelle hat dieser Satz kein politisches, sondern ein rein ethisches Gepräge. Und in dem politischen Tractat haben wir gesehen, wie Spinoza die Machthaber der Welt keineswegs von jenem „vulgus" ausnehmen will, dem Reue, Demuth u. s. f. besser und nützlicher sind, als die entgegengesetzten Affecte*).

*) Eth. IV. Prop. LIV. Schol. Ueber die Tugend der Demuth bei Geulinx vgl. oben Cap. II. Nr. III. 1. u. 2. S. 23 — 27. Ueber das „terret vulgus, nisi metuat" vgl. oben Cap. XIX. Nr. IV. 8. S. 416 flgd.

Unsere Macht ist die Erkenntniß. Die Affecte, welche die Erkenntniß verfälschen, sind daher unter allen die schlimmsten. Wenn wir aus Liebe oder Haß einen Anderen überschätzen oder unterschätzen, so ist unsere Einsicht in beiden Fällen von der richtigen Schätzung gleich weit entfernt. Darum sind Ueberschätzung und Unterschätzung unter allen Umständen schlecht. Ebenso schlimm sind ihre Folgen. Wenn man von Anderen überschätzt wird, so kommt es leicht, daß man sich selbst überschätzt und das eigene Selbstgefühl zu hoch spannt *). So erzeugt die Ueberschätzung den Uebermuth, wie die Unterschätzung den Kleinmuth. Der Hochmuth gründet sich auf Selbstüberschätzung, also auf eine falsche Selbsterkenntniß. Wen̄ ich von mir zu groß oder zu gering denke, so bin ich in beiden Fällen gleich weit von der richtigen Selbsterkenntniß entfernt. Beide Affecte sind verblendet. Beide sind Selbsttäuschungen. Hochmuth und Kleinmuth sind daher Selbstunkenntniß. Also ist der größte Hochmuth oder Kleinmuth die größte Selbstunkenntniß. Nun besteht unsere Macht in der klaren Erkenntniß. Also ist der Mangel unserer Erkenntniß zugleich ein Mangel unserer Macht. Selbsttäuschung ist Ohnmacht. Die größte Selbsttäuschung ist die größte Ohnmacht. Also ist der größte Hochmuth oder Kleinmuth ein Zeichen der größten Geistesohnmacht.

Unsere Macht ist die Herrschaft über die Leidenschaften, unsere Ohnmacht ist die Herrschaft der Leidenschaften über uns. Wer sich im Zustande der größten Ohnmacht befindet, kann den Leidenschaften am wenigsten widerstehen. Daher sind die Uebermüthigen und die Kleinmüthigen am meisten den Leidenschaften unterworfen. Der Kleinmuth ist eine gedrückte und traurige, der

*) Eth. IV. Prop. XLVIII. XLIX.

Hochmuth eine gesteigerte und freudige Empfindung. Da nun die Freude stärker ist als die Trauer, so ist auch der Hochmuth stärker, hartnäckiger und darum unverbesserlicher als der Kleinmuth. Der Hochmüthige will auf die Anderen herabsehen. Darin besteht sein Selbstgefühl. Darum liebt er die Unterwürfigen, die zu ihm emporschauen mit allen Zeichen der Ehrerbietung und nichts anderes sind oder scheinen wollen als die gefälligen Spiegel seiner Vortrefflichkeit. Nichts ist ihm widerwärtiger als eine Gesinnung, welche die Menschen richtig und darum gleichmäßig würdigt, keinen haßt, aber auch keinen überschätzt, also dem Hochmuth nichts zu Gefallen thut und nichts zu verzehren giebt. Daher liebt der Hochmüthige die Gegenwart der Parasiten und Schmeichler, dagegen haßt er die Großmüthigen, die sich nie überschätzen, aber auch nie unterwerfen. Andere geringzuschätzen, ist dem Hochmüthigen die größte Erquickung. Was dieser Geringschätzung widerstrebt, empfindet er als eine Last, die ihn drückt. Nichts ist ihm darum widerwärtiger, als die Verdienste und Tugenden Anderer. Diese Tugenden wird er hassen, und da sie ihm zugleich als ein Raub an der eigenen Vortrefflichkeit erscheinen, nothwendig beneiden. Die Hochmüthigen sind immer neidisch. Die Kleinmüthigen sind es auch. Sie erscheinen sich selbst ohnmächtiger und erbärmlicher, als die Anderen. Nichts thut ihnen daher wohler, als wenn sie sehen, daß Andere ebenso ohnmächtig, ebenso erbärmlich sind, als sie selbst. Die Leidesgenossenschaft ist ihr Trost. Was ihnen imponirt, vermehrt das Gefühl ihrer eigenen Ohnmacht, verstärkt den Druck des Kleinmuths und erzeugt darum nothwendig den Neid. So ist das niedrige Selbstgefühl ebenso neidisch als das hochmüthige. So niedrig sind die Uebermüthigen und so übermüthig die Kleinen!*)

*) Eth. IV. Prop. LV. LVI. Coroll. Schol. Prop. LVII. Schol. Op. II. pg. 241 — 46.

Der Wille ist der bewußte Affect oder die Begierde. Es giebt mächtige und ohnmächtige, gute und schlechte Affecte. Der Sieg der ersten ist die Freiheit, der Sieg der anderen die Knechtschaft. Es giebt demnach einen mächtigen und ohnmächtigen, einen guten und schlechten Willen. Jener führt zur adäquaten Erkenntniß und durch die Wahrheit zur Freiheit, dieser ist gefangen in Irrthum und Knechtschaft. Nachdem wir begriffen haben, was der menschliche Wille ist und worin seine Knechtschaft besteht, bleibt als das letzte Problem, mit dessen Lösung sich die Sittenlehre vollendet, noch die Frage übrig: was ist die menschliche Freiheit *)?

*) Das vierte Buch der Ethik handelt von der menschlichen Knechtschaft und hat seinen Hauptinhalt in der Lehre von den guten und schlechten Affecten. Die geometrische Ordnung der Sätze ist in diesem Buche am meisten durchbrochen und darum schwierig zu übersehen. Spinoza selbst hat diesen Mangel gefühlt und in einem Anhange demselben abzuhelfen gesucht durch eine übersichtliche Zusammenfassung des in den Lehrsätzen zerstreut (disperse) entwickelten Inhalts. Ich verweise auf diese Uebersicht zur Vergleichung mit der von mir gegebenen Darstellung. Eth. IV. Append. Cap. I — XXXII. Op. II. pg. 259. 267.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Die menschliche Freiheit.

Kampf der Affecte. Befreiung. Die Liebe Gottes. Natur und Freiheit.

I.

Der Gegensatz in der menschlichen Natur.

1. Leiden und Erkennen. Unklare und klare Ideen.

Durch die Erkenntniß zur Freiheit, durch den Affect und die Begierde zur Erkenntniß: diesen Zusammenhang deutlich und klar begreifen, heißt im Sinne Spinoza's die Aufgabe der Ethik lösen. Die Begierde ist unser Wesen; wir können nichts Anderes begehren als die Erhaltung unseres Daseins, die Vermehrung unserer Macht. Diese Macht ist unsere Thätigkeit, unsere Tugend. Unsere vollkommene Thätigkeit und darum unsere höchste Tugend und Macht ist das Erkennen. Je mächtiger die klaren Ideen, um so ohnmächtiger die unklaren. Diese Ohnmacht der unklaren Ideen oder, was dasselbe heißt, die Macht der Erkenntniß über die Leidenschaften ist unsere Freiheit.

Freiheit und Knechtschaft sind einander entgegengesetzt. Sie verhalten sich zu einander, wie Erkenntniß und Leidenschaft, wie adäquate und inadäquate Thätigkeit, wie Thätigkeit und Leiden, wie Action und Passion, wie thätige und leidende Affecte. Wir haben das Vermögen zu beiden. Wenn aber in demselben Wesen entgegengesetzte Thätigkeiten stattfinden, so geschieht nothwendig, was die Vereinigung entgegengesetzter Größen fordert: sie können sich nicht gegenseitig vertragen und unverändert neben einander bestehen, sondern jede ist der negative Grund der andern; sie heben sich gegenseitig auf, sie vernichten sich gegenseitig, wenn sie gleich mächtig sind, und wenn sie es nicht sind, so siegt nothwendig die stärkere von beiden. Nicht beide Thätigkeiten bleiben wirksam, sondern entweder keine oder nur eine von beiden, bei welcher die größte Macht ist. Macht ist Causalität. Die Macht der Wirkung erklärt sich aus der Macht ihrer Ursache. Sind unsere Leidenschaften mächtiger als unsere Erkenntniß, so ist die nothwendige Folge die menschliche Knechtschaft. Ist unsere Erkenntniß mächtiger als unsere Leidenschaften, so ist die nothwendige Folge die menschliche Freiheit. Das ist der Standpunkt, unter dem Spinoza die Freiheit begreift. Er begreift sie rein mathematisch, nach dem Gesetz der entgegengesetzten Größen; darum beginnt er den letzten Theil seiner Ethik, der von der Freiheit handelt, mit den beiden Grundsätzen: „wenn in demselben Subject zwei entgegengesetzte Thätigkeiten sich geltend machen, so wird nothwendig entweder in beiden oder in einer allein eine Veränderung stattfinden müssen, bis sie aufhören, entgegengesetzt zu sein." „Die Macht der Wirkung erklärt sich durch die Macht ihrer Ursache, da ihr Wesen durch das Wesen ihrer Ursache begriffen und erklärt wird *)."

*) Eth. V. Axiom. I. II.

Diesen Gegensatz in der menschlichen Natur müssen wir deutlich einsehen, um den Standpunkt Spinoza's und seine Freiheitslehre genau und richtig zu fassen. Es ist der Gegensatz der thätigen und leidenden Affecte, der Gegensatz zwischen Erkenntniß und Leidenschaft, zwischen Handeln und Leiden. Alles, das allein aus der Natur des Menschen folgt, ist unsere Thätigkeit; alles dagegen, das aus unserer Natur und anderen Dingen zugleich folgt, folgt nur theilweise aus uns selbst und ist daher nicht unsere Thätigkeit sondern unser Leiden. Der Mensch als ein vermögendes Wesen handelt, der Mensch als Ding unter Dingen leidet.

2. Die Nothwendigkeit des Leidens.

Wir sind ein Theil der Natur, der für sich allein ohne die anderen Dinge nicht begriffen werden kann. Weil wir ein Theil der Natur, ein Ding unter Dingen sind, darum sind wir abhängig und verhalten uns leidend. Unser Wesen ist eingeschränkt von Außen, also auch die Kraft unserer Selbsterhaltung; sie ist nicht bloß eingeschränkt, sondern wird von der Macht der äußeren Ursachen unendlich übertroffen. Wir sind ein einzelnes Wesen unter vielen. Die vielen sind nothwendig mächtiger, als das einzelne. Daher sind wir nicht bloß leidend, sondern vergänglich. Wir sind nothwendig ein Theil der Natur, ein Ding unter Dingen, ein Glied im Zusammenhange des Ganzen: deßhalb sind wir nothwendig leidend, und, soweit wir nicht lediglich aus uns selbst handeln, sind wir nur leidend*).

Wäre der Mensch nicht ein Glied in der Kette der Dinge, verflochten in deren Causalnexus, unterworfen den äußeren Deter-

---

*) Eth. IV. Prop. II. III. IV.

minationen, so würde er nicht leiden. Wäre der Mensch das Ganze, das einzig existirende Wesen, so würde er nur handeln, so wäre er reine Thätigkeit, wie der Gott des Aristoteles und Spinoza. Ich leide, so lange ich den Dingen unterworfen bin. Ich handle, indem ich mich von den Dingen befreie. Leiden heißt der Macht der Natur unterworfen sein. Handeln heißt frei werden von dieser Macht. So lange mir die Dinge im Wege stehen, bin ich leidend, denn ich bin eingeschränkt und werde in jedem Augenblicke fühlbar an diese Schranke erinnert. Ich werde frei, wenn ich mir die Dinge aus dem Wege räume und die Macht, die mich erdrückt, aufhebe. Aber wie ist das möglich? Vernichten kann ich die Dinge nicht, ebensowenig als das menschliche Dasein zum Universum erweitern. Ich muß dulden, daß sie existiren und ich unter ihnen, aber ich kann dieser Existenz die unmittelbare Macht nehmen, die sie auf mich ausübt. Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich sie in mein Object verwandle, und ich verwandle sie in mein Object, indem ich sie betrachte und erkenne. Nicht die Existenz, wohl aber die Betrachtung der Dinge folgt aus der Natur des Menschen, denn der Mensch ist eine denkende Natur oder Geist.

Aber der menschliche Geist unterliegt als Einzelwesen ebenfalls der Schranke und mit dieser dem Leiden. Er ist zunächst die Vorstellung seines Körpers und der körperlichen Affectionen, er stellt vor oder denkt, was er empfindet; da nun die Empfindungen nicht die Dinge, sondern nur deren Eindrücke sind, so sind auch die Ideen derselben nicht der Ausdruck der Dinge, sondern bloß unserer Empfindungen der Dinge, so sind diese Ideen in Rücksicht der Dinge nicht adäquat, sondern inadäquat und unklar. Die unklaren Ideen sind die Vorstellungen der einzelnen Affectionen. Die Ursache der Ideen ist der Geist, die Ursache der Affectionen ist der

Körper. Also ist der Geist von den unklaren Ideen nicht die alleinige und adäquate, sondern die partielle und inadäquate Ursache, d. h. der Geist leidet, sofern er unklare Ideen hat. Worin also wird die Thätigkeit des Geistes bestehen? In den Ideen, die nur aus ihm selbst folgen, deren alleinige Ursache nur er selbst ist: in den Ideen, die nichts anderes sind als Modi des Denkens d. h. Begriffe der wirklichen Dinge, also klare und adäquate Ideen. In den unklaren Begriffen besteht das Leiden, in den klaren die Thätigkeit des Geistes.

Die menschliche Thätigkeit ist allein die Betrachtung der Dinge oder das Denken. Das leidende, verworrene, inadäquate Denken besteht in den unklaren Ideen; das wahrhaft thätige in den klaren. Meine Macht besteht aber nur in meiner Thätigkeit; dagegen im Leiden besteht meine Ohnmacht. Also bin ich ohnmächtig in den leidenden Affecten, mächtig nur in meinem Denken; in den Leidenschaften wird auf mich gewirkt, dagegen wirke ich einzig und allein selbst, indem ich denke.

3. Die Tugend des Erkennens.

Nun sind Macht und Tugend identisch. Denn die Tugend besteht, wie wir gesehen haben, in der Tüchtigkeit oder in dem Vermögen, etwas zu thun, das lediglich aus den Gesetzen der eigenen Natur folgt*). Meine Tüchtigkeit beweist sich in dem, was ich mit eigener Kraft allein vollbringe; meine Schwäche in dem, was Andere mit mir oder in mir verursachen. Darum besteht in der Erkenntniß die menschliche Tugend. Erkenntniß ist Tugend, Tugend ist Macht, Macht ist Natur, die aus eigener Kraft handelt und niemand gehorcht als ihren eigenen Gesetzen. So folgt

*) Vgl. Eth. IV. Def. VIII. Prop. XVIII. Schol.

die Erkenntniß aus der menschlichen Natur, die ihr Gesetz erfüllt. Der Mensch, indem er klar und deutlich denkt, handelt nach dem Vermögen seiner Natur ebenso tugendhaft, als die Sonne, indem sie leuchtet. Wenn die Sonne nicht leuchtet, so wird sie verdunkelt; sie ist die adäquate Ursache des Lichts und die inadäquate des Schattens, denn der Schatten entsteht nur, indem ein anderer Körper dem Lichte begegnet. Ebenso wird die menschliche Natur verdunkelt, wenn sie unklar denkt; sie ist die adäquate Ursache der klaren Begriffe und die inadäquate der dunkeln, denn diese sind die Vorstellungen der körperlichen Affectionen, welche selbst aus der Einwirkung äußerer Körper entspringen.

Diese Tugend entsagt nicht, wie die moralische, sondern sie *begehrt*; sie kämpft nicht gegen, sondern für die Natur; sie ist nicht die Vernichtung, sondern die Befriedigung des mächtigsten Triebes. Das ist der Unterschied des kantischen und spinozistischen Tugendbegriffs. Es giebt für Spinoza keine leidende Tugend, denn die Tugend ist Kraft und das Leiden ist Schwäche. Das vollendete Leiden ist die Selbstvernichtung, das vollendete Handeln ist die Selbstbejahung.

4. Die Ausschließung der Wahlfreiheit.

Giebt es nun zwischen diesen beiden entgegengesetzten Zuständen des menschlichen Daseins eine *Wahl*? Kann ich den einen etwa lieber wollen, als den andern? Ist es möglich, daß die menschliche Natur zwischen Leiden und Handeln, Ohnmacht und Macht, Selbstvernichtung und Selbstbejahung, unklaren und klaren Begriffen in dem Aequilibrium der Willkür schwebt und, wie der Herkules des Sophisten, gleichsam am Scheidewege steht und zögert, welchen der beiden Wege sie ergreifen soll?

Es giebt keine Wahl, wo die Naturnothwendigkeit entscheidet, und die Selbstbejahung ist naturnothwendig, denn jedes Ding sucht von Natur seine Realität zu erhalten und zu mehren. Diese Begierde der Selbsterhaltung ist der Urwille alles natürlichen Daseins. Darum kann aus der Natur eines Dinges niemals die Selbstvernichtung folgen oder das Streben, im Zustande des Leidens zu beharren. Was aber nicht aus der Natur eines Dinges folgt, das kann nur die Einbildung, nie der Verstand dem Dinge beilegen: darum ist die natürliche Selbstvernichtung eine Unmöglichkeit. Nun ist der menschliche Wille nichts anderes als das Vermögen der Menschennatur, die Begierde naturgemäßer Selbsterhaltung oder das Streben, selbst zu handeln und von dem, was in uns geschieht, die alleinige Ursache zu sein. Das kann er nur sein, wenn er das Leiden in Thätigkeit, die Ohnmacht in Macht, den passiven Zustand der Leidenschaften in den activen Zustand des Denkens verwandelt. In diesem Streben besteht der menschliche Wille. Dieses Streben ist seine Natur. Leiden und Handeln, Unfreiheit und Freiheit, Passionen und Actionen, unklare und klare Ideen sind die beiden erschöpfenden Factoren des menschlichen Lebens. Wo der eine nicht ist, da ist nothwendig der andere. Es giebt zwischen diesen beiden naturnothwendigen Bestimmungen im menschlichen Dasein nichts Drittes, keinen Indifferenzpunkt, der gleichgültig in der Mitte schwebt und sich weder dem einen noch dem andern zuneigt. Nur in dieser Mitte könnte die Willkür stattfinden. Es giebt daher in der menschlichen Natur keinen Platz für die Willkür.

Nur die Willkür in der Mitte und gleichsam am Kreuzwege zwischen Handeln und Leiden könnte sagen: weder das eine noch das andere! Nur sie könnte sagen: ich entscheide mich nach Gutdünken entweder für das eine oder für das andere; ich habe die

Wahl frei! Das Verhältniß von Handeln und Leiden ist in der menschlichen Natur disjunctiv, nicht alternativ. Alternativ wäre der Gegensatz, wenn man nach Belieben das eine so gut als das andere wollen d. h. zwischen beiden grundlos wählen könnte: eine Wahl, die nur die Willkür vermöchte, welche in Wahrheit nicht existirt. Entweder Leiden oder Handeln: diese Alternative heißt so viel als entweder Selbstvernichtung oder Selbstbejahung, entweder Sein oder Nichtsein. Eine solche Alternative kann sich die Imagination einbilden, aber sie liegt nicht in der Natur der Dinge. Die Dinge sind, sie müssen ihr Sein bejahen, sie denken nicht erst darüber nach, ob sie sein oder nicht sein sollen.

5. Das Leiden als beschränktes Handeln.

Und genau genommen bilden Handeln und Leiden nicht einmal einen entschiedenen und ausgemachten Gegensatz. Denn entgegengesetzt sind einander nur coordinirte Naturen. Dann müßte das Leiden als solches eine Gegenmacht bilden, die im Stande wäre, das Handeln aufzuheben; dann wäre es nicht ohnmächtig, sondern mächtig, nicht passiv, sondern activ, nicht Leiden, sondern Handeln. Leiden und Handeln sind, richtig betrachtet, nicht entgegengesetzte Seiten, sondern Stufen der menschlichen Natur, die sich nicht der Art, sondern dem Grade nach unterscheiden. Wie die Substanz nur *eine* ist, so ist jedes Ding, also auch der Mensch, *ein* Wesen, das sich nicht in entgegengesetzte Mächte spaltet. Das Vermögen jedes Dinges handelt, indem es naturgemäß wirkt; es leidet, indem es in seinem Handeln beschränkt wird. Mithin ist das Leiden ein beschränktes Handeln, wie die Imagination beschränktes Denken und die körperliche Ruhe gehemmte Bewegung ist. Wenn aber das Leiden beschränktes Handeln ist, so ist es kein bloß passiver, sondern in gewisser Weise selbst ein activer Zu-

stand, der die Motive der Thätigkeit in sich enthält und den natürlichen Ausgangspunkt des menschlichen Handelns bildet.

6. Die moralische oder imaginäre Freiheit.

Giebt es aber keine Wahl zwischen Handeln und Leiden, keine Willkür zwischen beiden, so giebt es auch keine **moralische Freiheit** und keine moralischen Zwecke, welche die Willkür setzt, mit denen sie die Handlungen vergleicht und diese gut oder böse nennt, je nachdem sie jenen Zwecken gemäß oder nicht gemäß sind. Gut oder schlecht in der sittlichen Bedeutung sind die Affecte, welche die menschliche Macht entweder befördern oder hemmen. Sie sind eben so real, als das Vermögen der menschlichen Natur. Gut und böse im Sinn der gewöhnlichen Moral sind willkürliche, also imaginäre und unklare Vorstellungen. Daher sind die Urtheile dieser Moral, in denen immer nur von guten und bösen Handlungen die Rede ist, grundlos und nichtssagend, denn sie schöpfen ihre Prädicate aus der Imagination und legen den Erscheinungen bei, was dem Wesen derselben nicht zukommt. Was kümmern sich die Dinge und Handlungen um die Einbildungen und die fingirten Ideale der Menschen? Dieses Ding ist schlecht, diese Handlung ist böse: was bedeuten diese Urtheile, wenn sie aus der Imagination in den Verstand übersetzt werden? Diese Erscheinung ist nicht das, was sie ihrer Natur nach nicht sein kann, oder, um dasselbe in dem anschaulichen Beispiel der Fabel auszudrücken: diese Eichel ist kein Kürbiß! Die Eichel kann nichts anderes sein als sie ist. Aber die Imagination oder das unklare Bewußtsein findet es entweder gut oder schlecht, daß die Eichel kein Kürbiß ist, denn sie denkt ohne Zusammenhang, bezieht die Dinge nur auf sich und beurtheilt sie darum nach leeren Fictionen. Es würde ihrem

Auge wohlgefallen, wenn die Eiche Kürbisse trüge. Schade, daß die Eichel kein Kürbiß ist! Darum ist die Eichel schlecht. Jetzt fällt die Eichel herunter und würde den Tadler übel zurichten, wenn sie ein Kürbiß wäre. Jetzt heißt es: Gott sei Dank, daß die Eichel kein Kürbiß war! Darum ist die Eichel gut.

Auf diesem Standpunkt der Imagination befinden sich die gewöhnlichen Moralisten; sie urtheilen über die menschlichen Handlungen, wie der Bauer über die Eichel; sie forschen nicht nach dem naturgesetzlichen Zusammenhange der Dinge, sondern entwerfen sich mit leichter Mühe ein Utopien, worin Alles möglich ist, und bilden dem Menschen ein, daß er in diesem Utopien Alles vermöge. So entfernen sie ihn aus der wirklichen Welt, so entfremden sie ihn seiner wahren Natur und machen ihn zum Mittelpunkt eines imaginären Reiches. Dieser verkehrte Idealismus gründet sich auf imaginäre Begriffe von menschlicher Freiheit und idealen Zwecken. Und was ist diese Imagination anders als der vereinzelte, in den Schranken der sinnlichen Individualität befangene Menschengeist, als das beschränkte, verworrene, selbstsüchtige Ich? Was sich auf die Imagination gründet, das gründet sich auf den beschränkten, unklaren, kleinen Egoismus, dessen Theorie allemal sophistisch ist; alle Sophistik aber entwöhnt den Menschen von der Wahrheit und überredet ihn, nach verworrenen Vorstellungen und ohnmächtigen Interessen zu handeln.

So beurtheilt Spinoza die Moralisten und unterscheidet darin seine Ethik von der Moral, daß sich jene auf den Standpunkt der klaren Erkenntniß erhebt, während diese unter demselben auf dem Standpunkt der unklaren Einbildung befangen bleibt. Die Moral ist utopistisch, die Ethik naturgemäß; darum ist jene sophistisch, diese dagegen philosophisch. Wenn wir im Geiste Spinoza's die Moral mit dem Bauer unter der Eiche verglichen haben, so

werden wir die Ethik mit dem Botaniker vergleichen, der die bestimmte Frucht als ein nothwendiges Product dieser bestimmten Pflanze betrachtet.

Jedes Ding ist in Wahrheit, was es sein kann; jede Handlung leistet, was sie unter den Bedingungen, die sie erzeugen, leisten muß: darum sind beide in ihrer Weise mangellos. Mangelhaft oder schlecht erscheinen sie uns, wenn wir sie nicht nach ihrer, sondern nach unserer Weise beurtheilen und mit wesenlosen Idealen vergleichen, die nichts mit den Dingen gemein haben und nirgends sind als in unserer Einbildung*).

7. Die inadäquate Erkenntniß des Bösen.

Scheinbare Widersprüche.

Das Wort böse oder schlecht, wo wir es anwenden, bedeutet allemal einen Mangel; es erklärt, daß einem Dinge oder einer Handlung etwas fehlt, das ihr nach unseren Wünschen nicht fehlen sollte, oder das in Wahrheit die Macht unserer Natur einschränkt und hemmt. Es ist etwas in Wirklichkeit nicht da, von dem wir gern sähen, daß es da wäre, oder das uns in der That in den Zustand des Leidens und der Ohnmacht versetzt: diese Abwesenheit oder Privation nennen wir böse oder schlecht.

Das Böse ist nie positiv. Da nun das Object der klaren Erkenntniß allemal positiv ist, so ist das Böse oder Schlechte nicht Object einer klaren Erkenntniß, und in diesem Sinne sagt Spinoza: „die Erkenntniß des Schlechten ist eine inadäquate Erkenntniß." In diesem Satze scheint er sich selbst zu wider-

---

*) Vgl. damit Eth. IV. Praef. Epist. XXXII (an Blyenbergh). Epist. XXXIV (an denselben).

sprechen, da er so oft von der wahren Erkenntniß des Guten und Schlechten redet. Die wahre Erkenntniß ist stets adäquat. Wie also kann er sagen, daß die Erkenntniß des Schlechten stets inadäquat ist? Das Uebel ist allemal Ursache einer traurigen Empfindung. Diese ist stets der Uebergang von größerer Vollkommenheit zu geringerer, also stets ein Leiden. Nun aber sind wir die inadäquate Ursache unseres Leidens, also auch die inadäquate Ursache der Erkenntniß des Schlechten, also ist diese Erkenntniß selbst inadäquat*). So beweist Spinoza seinen Satz daraus, daß wir nicht die adäquate Ursache der Trauer sind oder daß diese aus der menschlichen Natur allein nicht begriffen werden kann. Aber daß die Freude stärker sei als die Trauer, hat Spinoza in einem früheren Satze gerade dadurch bewiesen, daß die Trauer aus dem menschlichen Vermögen allein begriffen wird, während die Freude in dem Gefühl besteht, daß sich unsere Kraft mit der Kraft eines anderen Wesens vereinigt, das mit unserer Natur übereinstimmt und deren Macht steigert. So fallen wir aus einem Widerspruch in den anderen. Spinoza redet so oft von einer „vera cognitio mali", und in dem angeführten Satze sagt er: „cognitio mali cognitio est inadaequata". Das ist der erste Widerspruch. In dem Beweise dieses Satzes heißt es von dem Affecte der Trauer: „per ipsam hominis essentiam intelligi nequit." Und in dem Beweise eines früheren Satzes heißt es von der Begierde, die aus der Trauer entspringt: „sola humana potentia definiri debet." Das ist der zweite Widerspruch.

Gewiß hätte sich Spinoza sorgfältiger ausdrücken sollen, und ich bemerke überhaupt, daß der vierte Theil seiner Ethik den anderen in mehr als einer Rücksicht nachsteht. Ein Widerspruch

*) Eth. IV. Prop. LXIV. Demonstr.

aber ist beidemale nur in den Worten, nicht in der Sache vorhanden. Ich erkenne deutlich und klar, daß diese Leidenschaft oder die Begierde nach diesen Dingen mein Vermögen schwächt, meine Knechtschaft befördert; ich erkenne also deutlich und klar, daß sie vom Uebel ist: insofern giebt es eine wahre Erkenntniß des Schlechten. Aber nichts ist an sich schlecht. Nicht die Dinge als solche, sondern die begehrten Dinge sind dann schlecht, wenn meine Macht unter diesen Begierden leidet. Also ist die wahre Erkenntniß des Uebels nie die Erkenntniß eines wirklichen Dinges, sondern nur die Erkenntniß meiner Ohnmacht, und diese ist allemal der inadäquate Ausdruck meines Wesens: insofern ist die wahre Erkenntniß des Uebels zugleich (ihrem Object nach) inadäquat. In der Freude fühle ich mich verdoppelt, denn ich fühle die Uebereinstimmung meines Wesens mit einem andern. In der entgegengesetzten Empfindung der Trauer fühle ich mich vereinsamt und auf mich selbst beschränkt. Darum ist die Trauer der Ausdruck meines isolirten, in sich zurückgedrängten Wesens, das einem andern widerstreitet. In dieser Rücksicht gilt das Wort: tristitia sola humana potentia definiri debet." Aber die Trauer ist zugleich der Ausdruck meiner Schwäche, nicht meiner Kraft. Und da die Ohnmacht stets der inadäquate Ausdruck meines Wesens ist, so gilt das Wort: „tristitia per ipsam hominis essentiam intelligi nequit." Ich gebe diese Erklärung, damit diese wenig bemerkten und doch wichtigen Stellen nicht dunkel und in der That ungereimt erscheinen. So leicht es ist, aus den Worten eines Philosophen Widersprüche nachzuweisen, wenn man den Zusammenhang außer Acht läßt. Die angeführten Sätze Spinoza's verhalten sich, wie Thesis und Antithesis, und sind doch keine Antinomie.

*) Eth. IV. Prop. XVIII. Demonstr. Vgl. oben Cap. XXII. Nr. III. 3. S. 491.

II.

Die Befreiung von den Leidenschaften.

1. Der klare Begriff des Affects.

In der menschlichen Natur verhalten sich Erkennen und Leiden als entgegengesetzte Größen und zugleich als verschiedene Stufen. Je klarer daher die Erkenntniß der Dinge wird, um so ohnmächtiger werden die Leidenschaften; je mächtiger die Begierde nach klarer Erkenntniß, um so ohnmächtiger die Begierden nach den Scheingütern der Welt. Diesen Gesichtspunkt verfolgt die Sittenlehre Spinoza's. Die Gegensätze heben sich auf: die klarste Erkenntniß vernichtet die Macht der Leidenschaften, sie ist die Aufhebung unserer Knechtschaft, also die menschliche Freiheit.

Was folgt nothwendig aus der klaren Erkenntniß? Es ist bewiesen, daß der menschliche Geist einer adäquaten Erkenntniß fähig ist. Diese besteht in der richtigen Ordnung und Verkettung der Ideen. Da nun Geist und Körper dasselbe eine Wesen ausmachen, also völlig übereinstimmen, so werden die körperlichen Affectionen oder die sinnlichen Vorstellungen (imagines rerum) mit der wahren Ordnung der Ideen ebenso übereinstimmen und sich nach dieser Richtschnur ebenso verknüpfen müssen, als sich in der menschlichen Imagination und in dem Gedächtniß die Ideen verketteten nach der Richtschnur der Affectionen. Wenn aber die Affection des Körpers in der wahren Ordnung der Ideen begriffen wird, so wird sie klar und deutlich begriffen. Es giebt daher von jeder körperlichen Affection einen klaren und deutlichen Begriff. Und da der Affect nichts anderes ist als die Idee der körperlichen Affection (Begierde), so leuchtet ein, daß es von jedem Affect einen klaren und deutlichen Begriff giebt*).

*) Eth. V. Prop. I. Dem. Prop. IV. Dem. Coroll.

2. Die Verminderung der Leidenschaften.

Wir begreifen den Affect oder die Gemüthsbewegung klar und deutlich, wenn wir sie betrachten als ein Glied in der wahren Ordnung der Dinge d. h. als eine Folge aus dem Causalnexus der Welt. Dann ist es nicht mehr die einzelne äußere Ursache, die unsern Affect erzeugt, sondern ein Zusammenhang von Ursachen: nicht mehr die Causalität dieses Dinges, sondern die Causalität der Dinge. Die Macht dieser einzelnen Ursache wird uns in demselben Maße geringer erscheinen, als wir ihre Wirkung noch auf andere Ursachen d. h. auf den Causalnexus der Dinge beziehen. Je mächtiger uns die einzelne äußere Ursache unserer Freude oder Trauer erscheint, um so mächtiger werden wir gegen dieselbe von Liebe oder Haß bewegt oder schwanken zwischen beiden Empfindungen. Je ohnmächtiger dagegen uns jene einzelne Ursache erscheint, um so ohnmächtiger werden die Leidenschaften, die sie erzeugt. Die Leidenschaft hört auf, wenn wir sie klar und deutlich erkennen. Je bekannter der Affect wird, um so mehr kommt er in unsere Macht, um so weniger leidet von ihm der menschliche Geist*).

Je deutlicher wir die Dinge begreifen, um so mehr kommen die Affecte, die sie erregen, in unsere Gewalt; um so machtloser werden unsere Leidenschaften, um so freier wir selbst. Wir begreifen die Dinge vollkommen klar, wenn wir ihre Nothwendigkeit einsehen. Darum ist die Erkenntniß der Nothwendigkeit die Macht, an welcher die Leidenschaften scheitern**).

3. Die befreiende Macht der Affecte.

Causalität ist Macht. Je mächtiger die Ursache, um so mäch-

*) Eth. V. Prop. II. III. Coroll.

**) Ebendaselbst. Prop. VI. Dem.

tiger ist die Wirkung; je mehr Ursachen sich zu einer Wirkung vereinigen, um so größer ist diese Wirkung: um so mächtiger also auch der Affect, je mehr Ursachen ihn erzeugen. Je größer daher die Zahl der Ursachen ist, durch deren Zusammenwirken ein Affect erregt wird, um so größer ist dieser Affect. Und je größer in diesem Sinne der Affect ist, um so weniger werden wir durch ihn auf die Vorstellung einer einzelnen oder einzelner weniger Ursachen eingeschränkt; da es nun allemal die einzelnen Ursachen sind, die uns in Leidenschaft setzen, so wird der Affect, je mehr Ursachen er hat, um so weniger leidenschaftlich und darum um so weniger schädlich sein. Wenn unsere Natur nicht leidet, so ist sie thätig, so verhält sie sich erkennend. So lange wir daher von den Leidenschaften frei oder nicht im Kampf sind mit den unserer Natur entgegengesetzten Affecten: so lange haben wir die Macht, unsere Vorstellungen und körperlichen Affectionen nach der Richtschnur des klaren Verstandes zu ordnen und zu verknüpfen. Daher je mächtiger der Affect ist kraft der vielen Ursachen, die ihn erzeugen, um so geringer in uns die Leidenschaft, um so größer in uns die Macht der klaren Erkenntniß. Hier sehen wir schon, wie die klare Erkenntniß die Macht der Leidenschaften vermindert, und wie der mächtigste Affect selbst der klaren Erkenntniß Bahn bricht *).

4. Die Macht der Vorstellungen.

Was von den Affecten gilt, eben dasselbe gilt auch von den Bildern der Dinge oder den sinnlichen Vorstellungen, die mit den Affecten nothwendig verbunden sind. Ein solches Bild ist um so mächtiger, je größer die Zahl der Bilder ist, mit denen es zusam-

*) Eth. V. Prop. VIII. IX. X.

menhängt, und diese Zahl ist um so größer, je mehr Ursachen das Bild erzeugt haben oder je größer der Complex der Dinge ist, auf die sich das Bild bezieht. Je klarer und deutlicher wir die Dinge erkennen, um so einleuchtender ist ihr Zusammenhang, um so leichter verknüpfen sich miteinander auch die auf diese Dinge bezüglichen Bilder. Oder mit anderen Worten: je mehr Bilder mit einander verbunden sind, um so lebhafter und stärker ist jedes einzelne dem Geiste gegenwärtig; es ist durch diesen Zusammenhang befestigt. Aber die Kette der Bilder ist um so fester, je mehr die Bilder der Dinge in derselben Ordnung verknüpft sind als die Dinge selbst, d. h. je mehr unsere Einbildungskraft in der Verknüpfung ihrer Objecte sich nach der klaren Erkenntniß richtet. Nichts stärkt und belebt Gedächtniß und Einbildungskraft mehr als die klare Einsicht in den Zusammenhang der Dinge *).

5. Der mächtigste Affect.

Das gegenwärtige Object ist allemal mächtiger als das abwesende. Die Nothwendigkeit der Dinge ist immer gegenwärtig, denn sie ist ewig. Die einzelnen Dinge sind vergänglich und können darum als vergangen oder nicht gegenwärtig betrachtet werden. Die Nothwendigkeit der Dinge ist Object der klaren oder vernunftgemäßen Erkenntniß. Daher sind die Affecte oder Begierden, die aus der Vernunft entspringen, nothwendig mächtiger als die Begierden nach den einzelnen Dingen, die wir als vergänglich und nicht vorhanden betrachten **).

Die größte Causalität ist die größte Macht, und der Affect,

---

*) Eth. V. Prop. XIII. XI. XII.

**) Ebendaselbst. Prop. VII.

der sich auf die mächtigste Ursache bezieht, ist darum nothwendig unter allen Affecten der mächtigste. Nun ist offenbar die Ursache, welche Alles bewirkt, selbst aber durch nichts bewirkt ist, unter allen Ursachen die mächtigste und höchste. Eine solche unbedingte Ursache nennen wir frei. Darum ist der Affect am mächtigsten gegenüber einem Wesen, das wir für frei halten, das wir nicht ableiten, sondern nur einfach betrachten, das uns nicht als eine Wirkung erscheint, weder als eine nothwendige noch als eine mögliche noch als eine zufällige*).

In Wahrheit giebt es nur ein freies Wesen: die erste, einzige, innere, freie Ursache aller Dinge, das ist die unbedingte oder göttliche Causalität: Gott selbst.

III.

Die Liebe Gottes.

1. Die klare Erkenntniß und die Idee Gottes.

Die klare Erkenntniß begreift die Dinge in ihrem wahren Zusammenhange, in ihrer nothwendigen Ordnung, d. h. als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist. Wie die falsche Erkenntniß darin besteht, Alles auf das eigene Ich zu beziehen, so besteht die wahre Erkenntniß darin, Alles auf die Idee Gottes zu beziehen. Nun können wir unsere körperlichen Affectionen und Vorstellungen deutlich begreifen als nothwendige Folgen im Causalnexus der Natur, als Glieder in der wahren Ordnung der Dinge. „Der menschliche Geist kann daher bewirken, daß alle Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge auf die Idee Gottes bezogen werden**)."

*) Eth. V. Prop. V. Demonstr.

**) Ebendaselbst. Prop. XIV.

Je deutlicher wir die Dinge begreifen, um so einleuchtender wird ihr Zusammenhang, um so mehr erscheinen sie als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist, um so deutlicher wird die Erkenntniß Gottes selbst*). Gott kann nur erkannt werden als die bewirkende Ursache aller Dinge, als Ursache seiner selbst; darum ist die Erkenntniß Gottes nicht abgeleitet, sondern ursprünglich, durch sich selbst einleuchtend, intuitiv. Diese intuitive Erkenntniß ist die höchste und klarste aller menschlichen Einsichten, denn alle anderen sind ihre Folgen. Spinoza nennt die intuitive Erkenntniß die der dritten Stufe oder Gattung (cognitio tertii generis)**). Aus der ersten oder untersten Art der menschlichen Erkenntniß, welche die Imagination mit ihren inadäquaten Ideen bildet, kann die intuitive Erkenntniß nie hervorgehen, wohl aber aus der Vernunft, die den wahren Zusammenhang, den Causalnexus oder die wirkliche Gemeinschaft der Dinge begreift. Die ewige Ursache erhellt, wenn wir die Dinge in ihrem ewigen Zusammenhange betrachten „sub specie aeternitatis". Darum vermag der menschliche Geist nur dann Gott zu erkennen, wenn er seinen Körper und sich selbst im Lichte der Ewigkeit auffaßt. In diesem Lichte erkennt er nothwendig das Wesen Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. Und der Geist ist die zureichende Ursache dieser Erkenntniß nur, sofern er selbst ein ewiges Wesen ausmacht***).

Die Erkenntniß Gottes ist die höchste, klarste, mächtigste aller Erkenntnisse. Nun besteht in dem klaren Erkennen die alleinige wahre Thätigkeit des menschlichen Geistes, in dieser Thätigkeit unsere Tugend, in dieser Tugend unsere Macht, und in der

*) Eth. V. Prop. XXIV.

**) Vgl. oben Cap. XXI. Nr. III. 2. S. 466 flgd.

***) Eth. V. Prop. XXVIII. XXIX. XXX. XXXI.

Macht das Object unserer Begierde. Darum ist das höchste Streben und die höchste Tugend des Geistes die Erkenntniß Gottes oder die intuitive Einsicht als die höchste Stufe des Erkennens. Darum wird der menschliche Geist, je fähiger er ist, diese Erkenntniß zu erreichen, um so mehr dieselbe begehren *).

2. Die Liebe zu Gott.

Erkenntniß ist Macht, das Gefühl unserer Macht ist Freude, die Ursache der Freude ist Gegenstand der Liebe. Wir erkennen die Dinge klar, wenn wir sie auf die Ideen Gottes beziehen. Also ist die Freude, die aus der klaren Erkenntniß entspringt, nothwendig begleitet von der Idee Gottes als ihrer Ursache; Freude aber, begleitet von der Idee ihrer äußeren Ursache, ist Liebe. Darum ist die klare Erkenntniß nothwendig verbunden mit der Liebe zu Gott. Die klarste Erkenntniß ist die intuitive, deren unmittelbares Object Gott ist; die Freude, welche nothwendig aus dieser Erkenntniß hervorgeht, ist darum begleitet von der Idee Gottes als ihrer Ursache **).

„Wer daher sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, liebt Gott, und er liebt ihn um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte erkennt.“ Diese Liebe ist mit jeder klaren Erkenntniß verbunden; es giebt keinen Affect, der nicht klar begriffen werden könnte, also keinen, mit dem nicht die Liebe zu Gott sich nothwendig verbindet. Darum ist diese Liebe unter allen Affecten der mächtigste und der den Geist am gewaltigsten einnimmt ***).

Die klare Erkenntniß ist unsere vollkommene Thätigkeit, die alles Leiden von sich ausschließt. Sie erzeugt daher eine Freude

*) Eth. V. Prop. XXV. XXVI.

**) Ebendaselbst. Prop. XXXII.

***) Ebendaselbst. Prop. XV. XVI. Demonstr.

ohne Trauer, eine Liebe ohne Haß. In der Liebe zu Gott ist auch die Möglichkeit des Hasses vollkommen ausgeschlossen; man kann Gott nicht haben, indem man haßt: es ist unmöglich, daß Gott gehaßt wird; es ist unmöglich, daß sich die Liebe zu Gott jemals in Haß verkehrt*).

In Gott ist weder Verstand noch Wille, also keine Affecte, keine Leidenschaften, weder Freude noch Trauer. Darum kann auch in Gott keine Liebe zu einzelnen Dingen stattfinden. Wer Gottes Wesen deutlich erkennt, der weiß auch, daß dieses Wesen die Affecte von sich ausschließt. Wer Gott liebt, kann daher nicht verlangen, daß Gott ihn wiederliebt. Das Streben nach Gegenliebe macht uns unglücklich, wenn wir nicht wiedergeliebt werden, eifersüchtig gegen den Geliebten, wenn dieser einen Anderen mehr liebt als uns, neidisch gegen diesen Anderen, der glücklicher ist als wir. Die Liebe zu Gott schließt das Streben nach Gegenliebe aus, also kann diese Liebe weder von der Eifersucht noch vom Neide befleckt werden, sie kann daher die Menschen nicht entzweien; im Gegentheil je klarer die Erkenntniß, um so mächtiger ist die Vernunft und durch diese die Uebereinstimmung der Menschen, um so stärker ihre Gemeinschaft, um so lebendiger die Liebe zu Gott**). Diese Liebe entspringt aus der klarsten und vollkommensten Einsicht; sie ist daher intellectuell, wie die Erkenntniß, und ewig, wie die Wahrheit. „Die intellectuelle Liebe zu Gott, die aus der dritten Art der Erkenntniß entspringt, ist ewig.“ Alle anderen Affecte sind, wie die Dinge, die sie begehren, vergänglich: dieser eine Affect allein ist ewig. „Außer der intellectuellen Liebe giebt es keine andere, die ewig ist.“ Sie folgt nothwendig aus

---

*) Eth. V. Prop. XVIII. Coroll.

**) Ebendaselbst. Prop. XVII. XIX. XX. Schol.

dem Wesen des menschlichen Geistes als eine ewige Wahrheit. Was der intellectuellen Liebe widerspricht, ist darum nothwendig unwahr und falsch. Wenn diese Liebe aufgehoben und vernichtet werden könnte, so wäre diese Vernichtung nur möglich durch ihr Gegentheil; dann aber würde die Wahrheit aufgehoben durch den Irrthum, dann würde die Wahrheit aufhören, wahr zu sein. So folgt aus dem Gegentheil der Intellectualliebe eine offenbare Unmöglichkeit: das ist der indirecte Beweis ihrer Nothwendigkeit. Daher der Satz: „es giebt nichts in der Natur der Dinge, das dieser intellectuellen Liebe entgegengesetzt oder im Stande wäre, sie zu vernichten *).“

3. Die Liebe Gottes zu sich selbst.

Aus dem Wesen des menschlichen Geistes folgt nothwendig die Liebe zu Gott. Sie folgt nicht aus unserer Imagination, sondern aus unserer intuitiven Erkenntniß, d. h. sie folgt aus dem menschlichen Geiste, sofern derselbe das Wesen der Dinge klar und deutlich begreift. Diese klare und deutliche Erkenntniß folgt nothwendig aus der Natur des menschlichen Geistes, denn er ist die Idee eines wirklichen Dinges. Alle Dinge sind Modi des göttlichen Wesens; alle Ideen Modi des göttlichen Denkens. Die Idee eines wirklichen Dinges ist in Gott, und das Wesen Gottes ist in dieser Idee auf eine bestimmte Weise ausgedrückt. So ist der menschliche Geist, sofern er klar und deutlich denkt oder die Idee eines wirklichen Dinges bildet, ein Ausdruck des göttlichen Wesens. So ist der menschliche Geist, sofern er erfüllt ist von der Liebe zu

---

*) Eth. V. Prop. XXXIII. Dem. Prop. XXXIV. Coroll. Prop. XXXVIII. Dem.

Gott, selbst ein Ausdruck Gottes. Das Object unserer intellectuellen Liebe ist Gott; das Subject dieser Liebe ist der menschliche Geist als Modus Gottes, der menschliche Geist, sofern er in Gott ist, oder Gott selbst, sofern er diesen Modus bildet. So ist Gott sowohl das Object als Subject der intellectuellen Liebe. Und in diesem Sinne muß gesagt werden, daß in unserer Liebe zu Gott Gott sich selbst liebt. Es giebt also eine Liebe Gottes zu sich selbst.

Der Inbegriff aller Ideen ist der unendliche Verstand als ein nothwendiger und ewiger Modus Gottes. In dem unendlichen Verstande sind alle Dinge klar und deutlich begriffen als ewige Wirkungen Gottes. Da nun Gott es ist, der den unendlichen Verstand bildet, diesen nothwendigen und ewigen Modus des Denkens, so erkennt Gott seine eigene Vollkommenheit und sich selbst als deren Ursache. Erkenntniß der eigenen Vollkommenheit ist Freude; diese Freude, begleitet von der Idee ihrer Ursache, ist Liebe. Also entspricht dem unendlichen Verstande die unendliche intellectuelle Liebe, womit Gott sich selbst liebt.

Der menschliche Geist war ein Theil des unendlichen Verstandes. So ist auch unsere intellectuelle Liebe zu Gott ein Theil der unendlichen intellectuellen Liebe Gottes zu sich selbst. Denn unsere Liebe zu Gott ist unmittelbar Gottes Liebe zu sich selbst.

Die Liebe zu Gott vereinigt die Menschen und bringt sie in die innerste Uebereinstimmung, wie die selbstsüchtigen Leidenschaften der Menschen deren äußerste Zwietracht zur Folge haben. Darum ist unsere Liebe zu Gott unmittelbar auch die Liebe der Menschen zu einander. Gottesliebe ist zugleich Menschenliebe. Beide steigen und fallen miteinander. Ist nun unsere Liebe zu Gott gleich der Liebe Gottes zu sich selbst, so ist auch unsere Liebe

zu den Menschen gleich der Liebe Gottes zu den Menschen. Gottes Liebe zu sich selbst ist seine Menschenliebe, und die göttliche Menschenliebe ist vollkommen eins mit der menschlichen Gottesliebe.

So erklären sich die Sätze Spinoza's: „Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe.“ „Des Geistes intellectuelle Liebe zu Gott ist die Liebe, womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das ewige Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, das heißt: des Geistes intellectuelle Liebe zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.“ „Hieraus folgt, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, auch die Menschen liebt, und daß demnach die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ein und dasselbe ist*).“

4. Die Ewigkeit des menschlichen Geistes.

Wir haben gesehen, daß der menschliche Geist einzelne Dinge als gegenwärtig vorstellt, daß sich diese Vorstellungen so, wie sie uns eben afficiren, in unserem Geiste verketten, daß die eine die andere wieder hervorruft, und auf diese Weise sich Gedächtniß und Erinnerung bilden. Erinnerung und Gedächtniß beruhen deshalb auf der Einbildung. Der menschliche Geist würde sich vergangener Dinge nicht erinnern, wenn er nicht gegenwärtige imaginirte. Nun besteht die Imagination in den Ideen der körperlichen Affectionen, und diese sind nur möglich in dem wirklich existirenden Körper. Der Körper aber ist ein vergängliches Ding von bestimmter zeitlicher Dauer. Nur so lange der Körper dauert, sind daher im menschlichen Geist Einbildung und Erinnerung

---

*) Eth. V. Prop. XXXV. XXXVI. Coroll.

möglich. Und wie das körperliche Dasein vergänglich ist, so sind auch die Vermögen der Imagination und Erinnerung im menschlichen Geiste vergänglich*).

Nur die Ideen sind vergänglich, die sich auf das wirkliche Dasein des Körpers beziehen. Wäre der menschliche Geist nichts als der Inbegriff dieser Ideen, so wäre er vollkommen vergänglich. Er wäre vollkommen vergänglich, wenn er nur inadäquate Ideen hätte. Aber er ist einer klaren Erkenntniß fähig; er bildet die klare Idee des Körpers; diese Idee drückt nicht bloß das wirkliche Dasein, sondern das Wesen des Körpers aus oder begreift dasselbe „sub specie aeternitatis". Die Idee jedes Wesens ist ausgedrückt im göttlichen Denken. Und was nothwendig im göttlichen Denken existirt, ist ewig, wie dieses selbst. Wenn also der menschliche Geist das Wesen des Körpers begreift, so ist die Idee, die er bildet oder die er selbst ist, gleich der Idee im göttlichen Denken. Und in dieser Rücksicht ist der menschliche Geist ewig. Die Existenz des menschlichen Körpers folgt nicht aus dem Wesen des menschlichen Körpers, sondern aus dem Dasein anderer Körper. Darum ist das Wesen des menschlichen Körpers nicht an dessen Existenz gebunden, also ist auch die Idee dieses Wesens nicht gebunden an die Dauer des körperlichen Daseins, und da der menschliche Geist dieser Idee gleichkommt, so ist er nicht in demselben Sinne vergänglich als der Körper. „Es giebt in Gott," sagt Spinoza, „nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses oder jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt." „Der menschliche Geist kann daher nicht vollkommen mit dem Körper zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas übrig, das ewig ist**)."

*) Eth. V. Prop. XXI. Dem.

**) Ebendaselbst. Prop. XXII. Dem. Prop. XXIII. Dem.

Die Leidenschaften sind verbunden mit körperlichen Affectionen und, wie diese, nur möglich unter der Bedingung des wirklichen körperlichen Daseins. Darum ist der menschliche Geist nur, so lange der Körper dauert, den Affecten unterworfen, die zu den Leidenschaften gehören *).

Es ist vom Geiste nichts ewig als die klare Erkenntniß. Nennen wir diese mit Spinoza einen Theil des Geistes, so ist nur dieser Theil ewig. Wenn die klare Erkenntniß die größte Macht hat, so nimmt sie den größten Theil des Geistes ein, so ist der größte Theil des Geistes ewig. Nun ist der Geist um so erkenntnißfähiger, je größer das Wirkungsvermögen des Körpers ist. Daher steht mit der Vollkommenheit des Körpers die Ewigkeit des Geistes in einem directen Verhältniß. „Wer einen Körper hat, der zu sehr vielen Wirkungen geschickt ist, der hat einen Geist, dessen größter Theil ewig ist **)."

Die Ewigkeit des Geistes schließt demnach die Einbildung, das Gedächtniß, die Erinnerung, die Leidenschaften, also die Individualität des menschlichen Daseins vollkommen aus und darf daher nicht für gleichbedeutend genommen werden mit der individuellen oder persönlichen Unsterblichkeit. Sie schließt alle Zeitunterschiede aus und darf daher nicht bestimmt werden durch Unterschiede oder Grenzen der Zeit: darum darf man die Ewigkeit des Geistes nicht mit der zeitlichen Dauer des Körpers vergleichen und etwa so erklären, daß der Geist vor dem Körper existirt habe und nach ihm existiren werde, denn das hieße die Ewigkeit durch Vergangenheit und Zukunft bestimmen. Es kann von keiner Prä-

*) Eth. V. Prop. XXXIV.
**) Ebendaselbst. Prop. XXXIX.

existenz des Geistes geredet werden, also auch nicht von einer Erinnerung dieser Präexistenz *).

Die Ewigkeit des menschlichen Geistes kommt gleich der klaren Erkenntniß und diese vollendet sich in der intellectuellen Liebe zu Gott. Nun ist unsere Liebe zu Gott ein Theil der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst. An dieser Liebe theilnehmen, das heißt wahrhaft in Gott sein, das heißt ewig sein. „Jede andere Liebe, als die intellectuelle, ist vergänglich **)."

5. Die Freiheit des menschlichen Geistes.

Unsere Vollkommenheit ist unsere Thätigkeit, unsere Tugend, unsere Freiheit vom Zustande des Leidens. Je vollkommener ein Wesen ist, um so thätiger ist es, und je thätiger es ist, um so vollkommener, um so weniger leidend ***). Unsere vollkommene Thätigkeit ist das Erkennen; unsere vollkommenste Erkenntniß jene intuitive Einsicht, deren unmittelbares Object Gott ist. In dieser Erkenntniß sind wir frei von den Leidenschaften. Die Leidenschaften sind Gemüthsbewegungen, die uns stürmisch erregen und unseren Geist schwankend und unruhig machen. Die Freiheit von den Leidenschaften ist daher die Ruhe des Geistes. „Aus der höchsten Stufe (der dritten Art) der Erkenntniß entspringt die höchste Ruhe des Geistes (mentis acquiescentia), die es geben kann †)."

In dieser Ruhe sind wir sicher vor allen Affecten, die uns herabdrücken und ohnmächtig machen, vor allen Leidenschaften, die das Gemüth beunruhigen und verwirren. Es giebt keine Leidenschaft, die uns ohnmächtiger, unruhiger, unfähiger macht als die

---

*) Eth. V. Prop. XXIII. Schol.

**) Ebendaselbst. Prop. XXXIV. Coroll.

***) Ebendaselbst. Prop. XL.

†) Ebendaselbst. Prop. XXVII.

Furcht. Und es giebt nichts, das wir mehr fürchten als den Tod. Die Todesfurcht ist der größte Feind der Freiheit, und frei sein von Todesfurcht ist der größte Sieg der Erkenntniß, das vollkommenste Bewußtsein unserer Macht, der ächte Ausdruck unserer Freiheit. Je klarer unsere Erkenntniß, um so geringer unsere Todesfurcht. „Je mehr Dinge der Geist klar und deutlich (nach der zweiten und dritten Art der Erkenntniß) einsieht, desto weniger leidet er von den schlechten Affecten und um so weniger fürchtet er den Tod *)."

Der Gedanke des Todes wirft keinen Schatten in den frei gewordenen Geist; dieser bejaht und vermehrt seine Macht d. h. seine klare Erkenntniß, er ist in dieser Erkenntniß seiner Ewigkeit gewiß, und in dieser Gewißheit macht ihm der Tod weder Gedanken noch Sorgen. „Der freie Mensch," sagt Spinoza, denkt an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit ist die Betrachtung nicht des Todes, sondern des Lebens." Wären wir von Natur frei, also geboren im Zustande der Freiheit, so hätten wir nicht nöthig, uns zu befreien, so brauchten wir nicht nach der Freiheit erst zu streben, so gäbe es nichts, das sie fördern oder hemmen könnte, weder positive noch negative Bedingungen, weder Gutes noch Schlechtes, so würden wir von beiden keinen Begriff haben. Denn nicht der Besitz der Freiheit, sondern das Streben danach entscheidet den Werth des Guten und Schlechten. „Wenn die Menschen frei geboren würden, so würden sie sich keinen Begriff vom Guten und Bösen machen, so lange sie nämlich im Zustande der Freiheit wären." Die Freiheit ist die Frucht der Erkenntniß. Sie kennt keine Furcht, darum auch nichts Furchtbares, also auch nicht die Affecte, welche die Gefahren erregen, weder die Tollkühn-

*) Eth. V. Prop. XXXVIII.

heit, welche die Gefahr um der Gefahr willen sucht, noch die Feigheit, die sie aus demselben Grunde vermeidet. Der freie Mensch handelt nur nach seiner Einsicht, und die einsichtsvolle Tugend wird sich ebenso sehr in der Vermeidung der Gefahren als in deren Ueberwindung bewähren *).

Die Erkenntniß fordert ein vernunftgemäßes Leben, also die Gemeinschaft und Uebereinstimmung der Menschen. Darum wird der freie Mensch, so viel an ihm ist, keinen verletzen und sich keinem verhaßt machen. Der Undank macht verhaßt. Man erscheint undankbar, wenn man die Wohlthat nicht so hoch anschlägt, als der, welcher sie erweist. Nun ist es die Sache thörichter Menschen, ihre Wohlthaten zu überschätzen und eine Dankbarkeit zu verlangen, die sich mit der Einsicht und Freiheit des Empfangenden nicht verträgt. Darum wird der freie Mensch, der unter Thoren lebt, so viel an ihm ist, ihren Wohlthaten aus dem Wege gehen. Die größte Wohlthat ist der größte Nutzen, welchen der Mensch dem Menschen erweisen kann: das ist die Hülfe, die er ihm leistet in der Ausbildung seiner Vernunft. Diese Wohlthat ist es, welche freie Menschen am dankbarsten empfangen und den Anderen nach ihren Kräften erweisen. Daher sind allein freie Menschen gegen einander wahrhaft dankbar **).

Was der freie Mensch thut, muß mit der Vernunft übereinstimmen. Die Vernunft fordert die wahre Uebereinstimmung der

---

*) Eth. IV. Prop. LXVII. LXVIII. LXIX.

**) Ebendaselbst. Prop. LXX. LXXI. In Prop. LXX habe ich ignari nicht durch „Unwissende oder Ungebildete" übersetzt, sondern durch „Thoren." So fordert es der Sinn und der spinozistische Sprachgebrauch. An einer anderen Stelle setzt Spinoza den „ignarus" entgegen dem „sapiens" und erklärt den erstern durch „qui sola libidine agitur". (Eth. IV. Prop. XLII. Schol.) Vgl. unten S. 532.

Menschen, nicht bloß den äußeren Schein derselben, am wenigsten den falschen Schein. Nichts widerspricht der Vernunft mehr, als das betrügerische Handeln, die böse Absicht unter dem Scheine der guten. Die Freiheit fordert das äußerste Gegentheil dieser Art böser Falschheit d. h. die vollkommenste Redlichkeit. „Der freie Mensch handelt nie tückisch, sondern stets aufrichtig." Wir leben am freiesten, wenn wir am vernünftigsten leben. Die Vernunft fordert nicht bloß das gemeinschaftliche, sondern das gemeinnützige Leben. Dieses ist nur möglich in der Gesellschaft, im Staate. Daher wird ein vernunftgemäßes Leben im Staate freier sein als in der Einsamkeit. Hier ist der Punkt, wo die sittliche Freiheit die bürgerliche bejaht und in die politische Gemeinschaft der Menschen eingeht, um die Bildung der Vernunft zu befördern. Dieser Satz widerspricht nicht jenem anderen, mit dem wir das gesetzliche Leben von dem sittlichen unterschieden haben: „die Sicherheit ist die Tugend des Staats, aber die Geistesfreiheit ist eine Privattugend." Um die Vernunft auch in Anderen zu fördern, findet diese Privattugend einen günstigeren Schauplatz im Staat, als in der Einsamkeit *).

6. Die Seligkeit des menschlichen Geistes.

Die klare Erkenntniß ist ewig, denn sie ist gleich dem göttlichen Denken; ihre Ideen sind gleich den Ideen, wie sie begriffen sind in dem unendlichen Verstande. Ist aber die klare Erkenntniß ewig, so ist es auch die Freude, die nothwendig aus ihr folgt. Die ewige Freude ist die beharrliche, die alle Trauer und überhaupt alle traurigen Affecte von sich ausschließt; sie ist unter allen

*) Eth. IV. Prop. LXXII. LXXIII.

Freuden die einzige, welche ewig ist, wie der amor Dei intellectualis die einzige ewige Liebe war. Darum ist diese Freude unter allen die höchste; sie ist unsere Seligkeit, wie Spinoza sie nennt (beatitudo). Diese Seligkeit oder diese Freude ohne Trauer fällt zusammen mit der klaren Erkenntniß als unserer höchsten Thätigkeit, als unserer Macht und Tugend. Darum ist die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern diese selbst. Weil wir die Seligkeit des Erkennens genießen, darum begehren wir keine anderen Freuden mehr, darum erfreuen uns nicht mehr die Dinge, auf die sich die menschlichen Leidenschaften beziehen; darum liegen die Leidenschaften in unserer Gewalt und gleichsam zu den Füßen der Erkenntniß. Nicht weil wir die Leidenschaften beherrschen, genießen wir, wie zum Lohne, die Freude der klaren Erkenntniß; sondern weil es die Erkenntniß ist, die uns erfreut, darum begehren wir keine andere Freude und beherrschen also die Leidenschaften.

„Die Seligkeit," sagt Spinoza, „ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir genießen sie nicht, weil wir die sinnlichen Begierden bezähmen, sondern im Gegentheil, weil wir jene Seligkeit genießen, darum können wir die sinnlichen Begierden bändigen." Und er fügt hinzu, indem er seine Sittenlehre beschließt: „damit habe ich Alles vollendet, das ich über die Macht des Geistes in Betreff der Leidenschaften und über die Freiheit des Geistes hatte darthun wollen. Daraus erhellt die Macht des Weisen und um wie viel mächtiger er ist als der Thor, der allein durch die sinnliche Begierde sich treiben läßt. Denn der Thor wird von äußeren Ursachen mannigfaltig hin- und herbewegt und kommt niemals zu einer wahren Ruhe des Geistes; dann lebt er im Dunkel über sich, über Gott und die Welt, und der letzte Augenblick seines leidenden und elen-

den Zustandes ist zugleich der letzte Augenblick seines Daseins; während dagegen der Weise, der es in Wahrheit ist, von den Leidenschaften nicht bewegt wird, sondern sich selbst, Gott und die Welt im Lichte einer ewigen Nothwendigkeit betrachtet und darum niemals zu sein aufhört, sondern immer die wahre Ruhe des Geistes besitzt. Und wenn auch der Weg zu diesem Ziele, den ich gezeigt habe, sehr schwierig erscheint, so kann er dennoch gefunden werden. In der That muß hoch und schwer sein, was man so selten findet. Denn wie wäre es sonst möglich, wenn das Ziel so offen daläge und so leicht und mühelos zu ergreifen wäre, daß es fast Alle außer Acht lassen? Aber alles Vortreffliche ist ebenso schwer als es selten ist*)."

IV.

Die sittliche Freiheit im Einklange mit der menschlichen Natur.

Wir haben die sittliche Vollendung als den höchsten Affect und diesen als eine nothwendige Folge der klaren Erkenntniß begriffen. Aber die klare Erkenntniß ist ebenso sehr eine nothwendige Folge des Affects. Und es ist zum Verständniß Spinoza's sehr wichtig, diesen oft hervorgehobenen Punkt sich auf das hellste zu erleuchten und von ihm aus den Zusammenhang der Ethik zu überschauen. In ihrem Ziel ist diese Sittenlehre einverstanden mit den Forderungen der erhabensten und tiefsten Moral. Und doch ist sie ihrer ganzen Anlage nach grundverschieden von aller Moral. Diese Verschiedenheit liegt eben darin, daß sie im Einklange mit der menschlichen Natur den Affect zum Hebel der Sittlichkeit macht, während die Moral im Gegensatz zur menschlichen

---

*) Eth. V. Prop. XLII. Schol.

Natur und ihren Affecten uns ein Gebot auflegt, welches den Bruch mit den Naturtrieben fordert.

1. Die Bejahung der Affecte.

Wenn wir uns die Sittenlehre Spinoza's als den Gesetzgeber vorstellen, der das menschliche Handeln bestimmen soll, so würde dieser Gesetzgeber so sprechen: „die menschlichen Handlungen entspringen aus dem Willen, und der Wille ist immer gleich der Erkenntniß, darum erhebe dich von der Täuschung, die dich gefangen hält, zur Wahrheit, die dich frei macht; verwandle deine unklaren Begriffe in klare, so wirst du die Ordnung der Dinge erkennen und unmittelbar im Einklange mit der erkannten Weltordnung handeln!"

Allein nur der Sinn, nicht die Form dieser gebietenden Rede stimmt überein mit dem Geiste der spinozistischen Ethik. Denn sie darf das menschliche Handeln nicht in ein Gebot und die menschliche Erkenntniß nicht in eine Pflicht verwandeln; sie ist nicht imperativisch, sondern mathematisch. Sie giebt dem menschlichen Leben keine Vorschriften, sondern begreift dessen Gesetze: darum darf sie die Erkenntniß und das höchste Gut nicht als den moralischen Zweck betrachten, für welchen sie die Willenskraft aufruft, sondern als die nothwendige Folge aus dem Wesen der menschlichen Natur. Der Mensch soll sich zur Erkenntniß nicht etwa entschließen, sondern muß dieselbe begehren als den höchsten Affect, als die absolute Befriedigung. Dann erst ist die Sittenlehre, was sie in dem Systeme Spinoza's sein muß: die nothwendige Folge der Seelenlehre. Dann vollendet sich in geometrischer Ordnung das Lehrgebäude Spinoza's mit der höchsten Stufe der Erkenntniß, gleichsam der Sternwarte des Intellectus,

die den denkenden Menschengeist trägt, das Fernrohr der Philosophie auf den Fixstern der einen Substanz gerichtet.

Wir dürfen diesen erhabenen Ort nicht mit einem kühnen Sprunge betreten, sondern müssen allmälig aus dem engen Wohnhause des Menschen dahin emporsteigen; wir dürfen das Kind der Natur nicht mit einem moralischen Befehl aus der Kinderstube vertreiben, sondern müssen ihm zeigen, daß sein ganzes Streben von selbst nach jenem Ziele trachtet, daß es fortwährend die Sternwarte sucht und mitten in dem Labyrinth seiner Begierden schon auf dem Wege dahin sich befindet; daß sein ganzes Wesen das Licht begehrt, und wenn wir den Irrlichtern der Imagination nachgehen, so schlummert in dieser Täuschung schon die Wahrheit, und selbst als Irrende begehren wir das Licht. Denn der Irrthum ist nur der Mangel der Wahrheit, also ist in jedem Irrthum etwas Positives und Wahres enthalten. Und was die falsche Idee Positives enthält, wird durch die Gegenwart der Wahrheit nicht aufgehoben, sondern erleuchtet*).

Der Mensch will mit dem ersten Athemzuge, den er thut, aus freier Seele Athem holen. Das kann er nicht in der Stickluft seiner engen Umgebungen, die ihn zusammenschnürt; das kann er nur in dem weiten Himmelsraum, wenn er den hellen Blick auf das ewige Universum richtet. So kann der Mensch gar nichts anderes wollen als die Erkenntniß, und die Ethik begreift darum nicht einen willkürlichen Entschluß oder eine moralische Pflichterfüllung, sondern den Gesammtwillen der Menschennatur oder die vollkommene Selbstbejahung des Menschen. Die menschliche Natur besteht in den Affecten; die ohnmächtigen oder leidenden Affecte sind nichts als unklare und verworrene Erkenntniß

*) Eth. IV. Prop. I.

als inadäquate Ideen; die klare Erkenntniß ist darum nichts als der mächtigste oder höchste Affect. Wäre es nicht ganz unnütz und widersinnig, aus diesem höchsten Affect, aus dem Glück und der Befriedigung des Menschen eine Pflicht oder eine Vorschrift machen zu wollen? Ebenso widersinnig, als wenn man einer Iphigenie befehlen wollte: sie solle Tauris verlassen, sie solle nach Griechenland zurückkehren. Sagt sie nicht selbst: „und an dem Ufer steh' ich lange Tage, das Land der Griechen mit der Seele suchend!" Die Menschennatur ist die Griechin, die in dem Tauris der Imagination und der Begierden den klaren Himmel ihrer Heimath sucht.

2. Die Bejahung der freudigen Affecte.

Die menschlichen Affecte sind entweder freudig oder traurig, wenn sie nicht haltungslos zwischen beiden schwanken. Die freudigen sind allemal der Ausdruck des gesteigerten Selbstgefühls, der vermehrten Macht, dagegen die traurigen allemal der Ausdruck des entgegengesetzten Zustandes. Nun ist das Grundstreben der menschlichen Natur die Begierde, ihre Realität zu erhalten und zu vermehren. Darum muß sie die freudigen Affecte ebenso nothwendig bejahen als die traurigen verneinen. Nur wenn man den Willen von der Natur unterscheidet und sich ein Vermögen der Freiheit außer der wirklichen Natur einbildet, kann man sich einbilden, es gebe eine Lage, in der die traurigen Affecte den freudigen vorgezogen werden oder unter den traurigen der eine für besser gilt als der andere.

Die menschliche Natur entscheidet und urtheilt anders als der Moralist, der vielleicht die Furcht mehr empfiehlt als die Hoffnung, die Verzweiflung unter Umständen für angemessener hält

als die Zuversicht, und die Reue lieber sieht als den Ruhm und das siegreiche Selbstgefühl. Der Natur ist allemal das Gefühl des gesteigerten Daseins lieber und darum besser als das Gefühl des gedrückten; ihr ist unter allen Umständen die Freude lieber als der Schmerz; sie achtet das Mitleid nicht höher als den Neid, weil beide Affecte sie auf gleiche Weise quälen und peinigen. Denn die Natur will in ihrem Sein beharren; sie will nicht leiden, sondern handeln.

So lange nun der Mensch unter dem Zwange der Dinge lebt, die auf ihn einwirken, so ist sein Dasein bewegt von dem Gegenstreit freudiger und trauriger Empfindungen, so lebt er im stürmischen Wechsel der Leidenschaften, die ihn machtlos wie einen Spielball treiben. Was sind diese Leidenschaften, die unter der äußeren Einwirkung der Dinge nothwendig in uns entstehen, anders als die Begierde nach den Dingen, die uns anziehen oder abstoßen, je nachdem sie uns freudig oder schmerzlich erregen? Alle diese Leidenschaften beziehen sich auf Dinge, die ich haben oder nicht haben, besitzen oder loswerden will.

3. Die Verneinung der vergänglichen und Bejahung der ewigen Freude.

Und was sind denn die Dinge? Sie sind einzelne und zufällige Erscheinungen. Weil sie einzelne oder bestimmte sind, so schließen sie einander aus; weil sie zufällige sind, darum sind sie der Vergänglichkeit preisgegeben. Was wir haben wollen, gilt uns als ein Gut; was wir los sein wollen, als ein Uebel. Also beschränkte und vergängliche Güter bilden den Inhalt unserer freudigen Affecte. Müssen darum diese Affecte nicht ebenso beschränkt, ebenso vergänglich sein? Die beschränkte Freude hört auf, wo ihr

Gegenstand aufhört; und dieser Gegenstand, weil er ein einzelnes, ausschließendes, anderen Dingen entgegengesetztes Ding ist, kann angegriffen und zerstört werden. Jede beschränkte Freude hat ihre Gefahren und Feinde. Werde ich diese Gefahren nicht fürchten, diese Feinde nicht hassen, vor dem Untergang, der meiner Freude droht, nicht zittern? Und sind Furcht, Haß, Angst nicht traurige Empfindungen? Sind diese traurigen Affecte nicht ebenso nothwendig als die freudigen? Sind sie nicht deren unvermeidliche Mitgift? Wenn ich die Armuth bemitleide, was heißt das? Ich fühle das Unglück des dürftigen Lebens, das so Vieles entbehrt, dessen Besitz ich für ein Gut halte. Ich wäre unglücklich, wenn ich arm wäre. Heißt das nicht mit anderen Worten: ich wäre glücklich, wenn ich reich wäre; ich möchte es sein, da ich es nicht bin; ich halte den für glücklicher, der es ist; ich beneide den Reichen? So trägt das Mitleid mit der Armuth auf seiner Kehrseite den Neid gegen den Reichthum. So hat in der leidenschaftlich bewegten Menschennatur jede Freude ihren Schmerz, jede Neigung ihre Abneigung, jede Liebe ihren Haß, jeder positive Affect seinen negativen Gegenpol.

Was also muß der Wille begehren, wenn er nichts ist als die Bejahung der Natur, als das Streben nach Selbsterhaltung, als die Begierde nach Macht? Er muß den freudigen Affecten zustimmen; er muß streben, sie zu erhalten: er muß in der Freude beharren und den Schmerz für immer los sein, er muß die Freude verewigen und den Schmerz vernichten wollen. Diese Freude darf durch keine Trauer getrübt, in dem Zustande dieser Freude darf der Mensch nicht mehr von der Gewalt entgegengesetzter Leidenschaften ergriffen, umhergetrieben, unterjocht werden. Die Freude ohne Schmerz ist die reine Freude, der positive Affect ohne den negativen, der gegensatzlose und darum höchste Affect. Und

wie aus der Freude nothwendig die Liebe folgt, wenn die Idee ihrer Ursache ihr einleuchtet, so wird aus der ewigen Freude, wenn die Idee ihrer Ursache ihr einleuchtet, nothwendig die ewige Liebe hervorgehen.

4. Die ewige Freude als Erkenntniß der Dinge.

Worin besteht die beharrliche Freude oder wie kann der freudige Affect verewigt werden? Diese Frage enthält den Kern der ganzen Sittenlehre Spinoza's, den Kern seines ganzen Systems. Es kommt darauf an, den Uebergang zu finden von der vergänglichen zur ewigen Freude, den Zustand beharrlich zu machen, in dem die Freude jede Gemeinschaft mit den traurigen Affecten aufgiebt.

So lange ich die Freude aus den einzelnen Dingen schöpfe, ist sie beschränkt und vergänglich, wie diese, und darum nothwendig mit der Trauer verbunden. Diese Erscheinung vergeht, die mich glücklich machte: so ist meine Freude flüchtig; dieser Mensch, den ich liebte, stirbt; dieses Gut, auf dessen Besitz ich stolz war, geht mir verloren: so tritt an die Stelle der Freude die Trauer. Mithin ist die Freude unvollkommen und unstet, so lange ihr Gegenstand die einzelnen Dinge, und ihr Subject das einzelne sinnliche Individuum ist, das die Dinge auf sich bezieht und sie begehrt nach eingebildeten Werthen.

Dagegen wird die menschliche Freude vollkommen und ewig sein, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in deren wandellosem Zusammenhange ruht; wenn sie nicht mehr mit hastiger Hand dieses einzelne Gut ergreift, sondern das ewige Wesen selbst erstrebt; wenn der Mensch nicht mehr mit ängstlicher Habgier dieses oder jenes an sich reißt, sondern das Göttliche selbst mit freudiger Hingebung in sein Gemüth aufnimmt. Vergäng-

lich ist meine Freude, wenn ich Einiges mein nenne; sie ist ewig, wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea verwandle und von diesem „omnia mea“ in jedem Augenblick sagen kann: „mecum porto!“ Freude überhaupt ist die empfundene Uebereinstimmung meines Wesens mit einem anderen. Momentan und vorübergehend ist diese Freude, wenn ich mit einem einzelnen, vergänglichen Dinge übereinstimme; sie ist ewig, wenn ich mich in Einklang fühle mit dem ewigen Wesen selbst, das stets in derselben Klarheit meinem Geiste einleuchtet. Die vergängliche Freude ist ein glücklicher Augenblick, den ich auf einer Scholle erlebe; die ewige Freude ist die zeitlose Gegenwart der klaren Erkenntniß. Diesen Zustand nennt Spinoza Seligkeit, denn in ihr ist die Freude verewigt.

Dieses Ziel war die Aufgabe, die Spinoza schon in seiner ersten Schrift deutlich als die einzige erkannt hatte, die das menschliche Leben wahrhaft erfüllen und befriedigen könne. Er hat in seiner Ethik gelöst, was er sich in dem Tractat über die Berichtigung des Verstandes zum Ziele gesetzt hatte. „Ich habe endlich,“ so sagt er in dieser seiner ersten Schrift, „den Entschluß gefaßt, zu untersuchen, ob es ein wahrhaftes und erreichbares Gut gäbe, von dem das Gemüth ganz mit Ausschließung alles Anderen ergriffen werden könnte, ja ob sich etwas finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährte.“ „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschließt.“ „Das höchste Gut ist die Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum*).“

---

*) Tractatus de intellectus emendatione. Op. II. pg. 413, 416, 417. Vgl. oben Cap. IX. S. 174 flgd.

Die ewige Freude ist nur möglich im Besitze des Ganzen, das stets sich selbst gleich bleibt. Dieser Besitz ist nur möglich durch die klare und deutliche Erkenntniß. Darum kann diese allein den Affect der Freude verewigen. In dem Zustand dieser Erkenntniß bewegt mich nicht mehr das einzelne Ding, das zufällig mein Dasein afficirt, sondern der Zusammenhang aller Dinge, die Weltordnung selbst ergreift mich als die ewige Nothwendigkeit, die ich nur einzusehen brauche, um damit übereinzustimmen. Jene unklaren Ideen, welche die Dinge um mich her vereinzeln und mein Leben der Zerstreuung und dem Kampfe selbstsüchtiger Begierden unterwerfen, verwandeln sich in die klaren Ideen, welche die Dinge in ihrer ewigen Einheit begreifen, das Gemüth sammeln und erhellen, die Widersprüche der Affecte auflösen in den großen und dauernden Einklang meines Geistes mit dem Weltall. Wenn sich das Labyrinth meiner Begriffe aufklärt, so klärt sich auch das Labyrinth meiner Leidenschaften auf, denn die Affecte, welche den Schwerpunkt des menschlichen Lebens in die einzelnen Güter legen, waren nichts als unklare Gedanken. Das klare Denken enthüllt mir die ewige Ordnung der Dinge, und in diesem Anblick verschwindet das einzelne Ich mit seinen wandelbaren Affecten und seinen eingebildeten Gütern, wie ein Wölkchen am Saume des fernen Horizontes, wie ein verworrener Traum vor dem erwachenden Auge. Das menschliche Gemüth unter der Einwirkung der Dinge, in dem Wechsel der Leidenschaften, in dem Glauben an die Scheingüter der Welt, lebt „in der Angst des Irdischen". Die Erkenntniß ist die Befreiung von dieser Angst.

5. Die Erkenntniß als Liebe Gottes.

Wenn aber in der Erkenntniß die ewige Freude besteht, so

ist darin zugleich die Idee ihrer Ursache gegenwärtig. Denn ich erkenne die Dinge klar, wenn meine Ideen wirkliche Modi des göttlichen Denkens sind, wenn meine Erkenntniß wirklich einen Theil des unendlichen Verstandes ausmacht, dessen unmittelbare Ursache das göttliche Denken ist, wenn ich also Gott als die Ursache meiner Erkenntniß begreife. Nun ist Freude, verbunden mit der Idee ihrer Ursache, nothwendig Liebe. Darum ist die klare Erkenntniß nothwendig die Liebe zu Gott, der amor Dei intellectualis: unter allen Freuden die einzig ewige, unter allen Affecten der mächtigste und höchste.

In dem amor Dei intellectualis vollendet und befreit sich die Menschennatur, weil sie wissend und wollend einstimmt in den Gang der Dinge und nicht mehr eingebildet oder selbstsüchtig in die Ordnung der Natur eingreift, indem sie die Dinge begierig festhält und das eigene Dasein daran fesselt. Die Liebe Gottes ist die reine, von jeder Selbstsucht freie Hingebung, also keine imaginäre Leidenschaft, die ihr Object festhalten und an sich reißen möchte; sie weiß, daß ihr Gegenstand kein einzelnes Wesen ist, das nach Menschenart den Affect mit dem Affecte erwiedert; sie fordert daher keine Gegenliebe, denn sie weiß, daß der Gott, den sie liebt, nicht wiederlieben kann; sie bildet sich nicht ein, ihren Gegenstand zu bereichern und zu erfreuen, indem sie ihn liebt; sie will ihn bloß bejahen und verzichtet darauf, im gewöhnlichen Sinne des Worts wiedergeliebt oder begünstigt zu werden. Die gewöhnliche Liebe zu Gott ist, wie die gewöhnliche Liebe zu den Menschen, nichts als eine eigennützige Gunstbewerbung, ein Wechseltausch der Affecte und Neigungen, der zwischen beweglichen Gemüthern stattfindet und von Furcht und Hoffnung bewegt wird. Darum ist die wahre Liebe zu Gott nur möglich durch die wahre Erkenntniß. „Die sind tugendhaft," schreibt Spinoza in einem seiner

Briefe, „die eine klare Idee Gottes haben; dagegen gottlos die, welche keine Idee von Gott, sondern nur die Ideen irdischer Dinge haben, wonach ihr Handeln und Denken bestimmt wird*).“

Die Liebe, welche gleich ist der Erkenntniß, ist die ungetrübte und darum uneigennützige Stimmung des denkenden Geistes, der, in die Betrachtung des Ewigen vertieft, sein zeitliches Dasein vergißt und seiner eigenen Ewigkeit gewiß wird. Das Herz wird ruhig nach dem Sturm der Leidenschaften, der Wille frei von allen verwirrenden Begierden, und das Gemüth findet sich in dem Zustande einer vollkommen reinen, betrachtenden Hingebung. Diese Liebe ist die Sonntagsstille des Geistes. Hier weht „die Friedensluft“ des Spinozismus, in der sich unsere besten Geister erquickt haben, wo Göthe ausruhte von den Stürmen des Lebens und die Kraft jener Entsagung gewann, die seine Lebensweisheit wurde, einer Entsagung im Ganzen und ein für allemal, um alle partiellen Resignationen los zu werden; wo Schleiermacher, als die Vorstellungen der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden, das Wesen der Religion und Frömmigkeit wieder entdeckte. Ich wüßte diese vollkommen reine und betrachtende Gemüthsstimmung, die Spinoza die Liebe Gottes genannt hat, nicht besser auszudrücken, als mit den Worten des götheschen Faust, der aus dem Getümmel der Welt heimgekehrt ist in die beschauliche Ruhe seines Studirzimmers: „entschlafen sind nun wilde Triebe mit ihrem ungestümen Thun, es reget sich die Menschenliebe, die Liebe Gottes regt sich nun!“

6. Die Liebe Gottes als Ewigkeit des Geistes.

Ich bin einverstanden mit der Weltordnung, indem ich sie

---

*) Epist. XXXVI (an Blyenbergh).

erkenne, so muß ich auch damit einverstanden sein, daß ihre Nothwendigkeit unwandelbar feststeht, daß in mir selbst Alles vergänglich ist, was zur Natur des einzelnen Dinges gehört, und nichts ewig als die Erkenntniß der Dinge. „Ich erkenne," sagt Spinoza, „daß Alles durch die Macht Gottes nach einer unveränderlichen Nothwendigkeit geschieht, und diese Einsicht gewährt mir die größte Befriedigung und die größte Gemüthsruhe." Ewig ist nur das Ganze. Ewig ist im Ganzen die Ordnung der Dinge, welche begriffen ist in der Ordnung der Ideen. Diese Erkenntniß ist ewig, denn sie ist eine nothwendige Folge Gottes. Darum ist mein Geist ewig, soweit er dieser Erkenntniß gleichkommt, dagegen in allem Anderen vergänglich. Meine klaren Ideen sind Modi des göttlichen Denkens. Meine klare Erkenntniß ist das göttliche Denken in mir. Darum durfte Spinoza sagen: meine Liebe zu Gott ist die Liebe Gottes zu sich selbst.

Die Begierde unserer Selbsterhaltung ist der erste Affect und der Grund aller anderen. Daraus folgt nothwendig die Begierde, uns zu verewigen. Ewig sind wir nur in der Erkenntniß, in der Liebe zu Gott, die ein Theil ist der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst: ein Accord in der Harmonie des Ganzen. So ist der höchste Affect eine nothwendige Folge der Begierde, die das Wesen unserer Natur ausmacht.

Gott als die ewige und innere Ursache aller Dinge bildet den Inhalt der Lehre Spinoza's. Das System vollendet sich in der Erkenntniß, womit wir Gott lieben, in der Liebe, womit wir ihn erkennen. „Substantia sive Deus sive natura:" so lautet der erste Gedanke Spinoza's. „Amor Dei intellectualis sive cognitio aeternae essentiae:" so lautet der letzte.

Vierundzwanzigstes Capitel.

Charakteristik und Kritik der Lehre Spinoza's.

I.

Die Charakterzüge des Spinozismus.

Wir wollen in der Darstellung der Lehre Spinoza's eine doppelte Aufgabe gelöst haben: kein Satz dieser Lehre soll unbeachtet geblieben sein, keiner unklar. Seitdem Jacobi gesagt hat, man müsse Spinoza so erklären, daß nicht eine Zeile der Ethik dunkel bleibe, ist das Ziel bestimmt, welches die Wissenschaft in diesem Falle zu erreichen hat. Denn in der That, er ist einer der klarsten Köpfe gewesen, die es je gegeben; und wem in dieser Klarheit das Lehrgebäude Spinoza's nicht bis in seine einzelnen Theile hinein einleuchtet, der hat es entweder aus einem falschen Gesichtspunkt oder mit einem eingenommenen und getrübten Blicke betrachtet. Ich rede von der Klarheit, mit welcher das System in dem Geist Spinoza's selbst gegenwärtig war.

Jetzt, nachdem wir das System durchdrungen haben, entsteht die Aufgabe, es zu prüfen und zu beurtheilen. Jedes System hat seinen bestimmten Charakter, seine eigenthümliche und zugleich folgerichtige Bildung. Darum wird die Prüfung desselben zwei

Bedingungen zu erfüllen haben: sie muß zuerst den Charakter des Systems in seiner Eigenthümlichkeit genau auffassen und dann untersuchen, ob dasselbe mit sich übereinstimmt und folgerichtig entwickelt ist. Worin also besteht die Eigenthümlichkeit der Lehre Spinoza's? Darauf antwortet die Charakteristik. Ist dieses so beschaffene System in vollem Einklang mit sich? Darauf antwortet die Kritik, die aus der Charakteristik folgen wird, wie diese aus der vorangegangenen Entwicklung des Systems.

Zwei Momente sind es, durch welche das Wesen oder der Begriff jeder Sache bestimmt wird: die allgemeine und besondere Beschaffenheit derselben, die Gattung und die eigenthümliche Art, die zusammen die Natur einer Individualität oder die Eigenthümlichkeit der Sache ausmachen. Auf dem richtigen Verhältniß dieser Momente, die wohl unterschieden sein wollen, beruht jede treffende Definition. Versuchen wir also die Lehre Spinoza's zu definiren, nachdem wir sie in ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Theilen genau kennen gelernt haben.

1. Rationalismus oder System des reinen Verstandes.

Es handelt sich zunächst um die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge: diese Aufgabe theilt Spinoza mit Descartes' und der Philosophie überhaupt. Oder giebt es zur philosophischen Einsicht, zur wirklichen Erkenntniß ein anderes Vermögen, als das klare Denken? Dieses aber kann nicht stehen bleiben bei einem einzelnen Dinge, denn das einzelne Ding erklärt sich aus seinem Zusammenhange mit allen übrigen. Sobald aber die Dinge auf einander bezogen und ihr naturgemäßer Zusammenhang gesucht wird: wo ist die Grenze, an der man haltmachen, wo ist das Ding, bei dem man stehen bleiben und gleichsam den Faden fallen lassen könnte, der

bis dahin die Erscheinungen verknüpfte? So lange sich noch jenseits der Grenze Etwas findet, dessen Dasein man anerkennen muß, ist auch das natürliche Problem der Erkenntniß nicht gelöst, so lange dauert das Streben der Philosophie. Oder wenn man hier innehalten und sich freiwillig beschränken wollte, so würde jenes Etwas einen Schatten werfen auf die bisherige Erkenntniß, und das klare Denken wäre in diesem Augenblick dunkel. Unsre Erkenntniß gliche dann einer Summe, unter deren Gliedern sich eine unbekannte Größe befindet. Wer kennt den Werth dieser Summe? Ist unter allen Posten auch nur einer unbekannt, so ist die ganze Summe eine unbekannte Größe. Jenes anerkannte und unbegriffene Etwas macht die Erkenntniß überhaupt unklar und verdunkelt die Philosophie nicht bloß an einem Punkt ihrer Oberfläche, sondern im Grunde ihres Vermögens, denn es giebt keine Erkenntniß, wenn in der That etwas Unbegreifliches oder Irrationales existirt. „Das Licht erleuchtet zugleich sich und die Finsterniß," sagt Spinoza. Aber wenn die Finsterniß finster bleibt, so verdunkelt sie das Licht.

Das klare Denken will den Zusammenhang der Dinge begreifen. Dieser Zusammenhang ist entweder vollständig und einmüthig, oder es giebt in Wahrheit gar keinen Zusammenhang. Diese einmüthige Ordnung wird entweder vollständig erkannt, oder es giebt in Wahrheit gar keine Erkenntniß. Denn eine unvollständige Erkenntniß, die nicht vervollständigt werden kann, ist so gut als keine. Bleibt etwas Unerkanntes und *Unerkennbares* zurück, was verbürgt uns die Gültigkeit aller erreichten Erkenntniß? Sind wir aber unserer Erkenntniß und ihrer Geltung nicht gewiß, so wird sie rettungslos eine Beute des Zweifels.

Die Philosophie fordert daher die Einsicht in den Zusammenhang *aller* Dinge. Diese Einsicht ist nur möglich durch das klare

Denken, durch den reinen Verstand: darum ist sie rational. Sie darf weder von Außen beschränkt noch durch unklare Vorstellungen und bloße Einbildungen von Innen getrübt werden: darum ist sie vollständig. Nur in einem vollständigen System des reinen Verstandes, nur als absoluter Rationalismus kann die Philosophie die Aufgabe lösen, die sie als Philosophie sich setzen muß. Die Lehre Spinoza's ist vollkommener Rationalismus und will es sein: das ist ihr Grundzug und allgemeiner Charakter.

Es giebt in der Philosophie überhaupt keine irrationalen Systeme. Man könnte darunter nur solche verstehen, die entweder die rationale Erkenntniß bestreiten oder eine irrationale behaupten. Was thun die ersten? Entweder verneinen sie aus Gründen der Vernunft die Möglichkeit rationaler Erkenntniß überhaupt, oder sie beschränken aus Gründen der Vernunft die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß auf ein bestimmtes Gebiet, jenseits dessen die Vernunfterkenntniß aufhört zu gelten: das heißt, sie beweisen aus rationalen Gründen entweder die absolute oder relative Unmöglichkeit der Erkenntniß, und so sind die ersten skeptisch, die zweiten kritisch, beide aber in ihrer Verfassung durchaus rational. Und wenn man eine irrationale Erkenntniß behauptet? So will man die verborgene Natur der Dinge erkennen aus innerer Offenbarung, aus geheimnißvoller Erleuchtung, d. h. auf mystische Weise. Aber die mystische Erkenntniß, in ihrer Aechtheit sehr selten und nur in dieser Seltenheit bedeutungsvoll und fruchtbar, hat weder die Anlage noch das Bedürfniß zu einer systematischen Ausbildung. So sind jene sogenannten irrationalen Systeme, die man einer vollkommen rationalen Philosophie gleichsam als negative Instanzen entgegensetzen könnte, entweder skeptisch und kritisch oder mystisch. Aber die ersten sind nicht irrational und die andern

sind nicht systematisch. Darum giebt es im genauen Verstande keine irrationalen Systeme.

2. Rationalismus und Pantheismus.

Philosophie und Rationalismus im Sinne einer durchgängigen Vernunfterkenntniß bedeuten dasselbe. Die rationale Erkenntniß fordert die Erkennbarkeit aller Dinge, den vollständigen und einmüthigen Zusammenhang alles Erkennbaren, die Klarheit und Deutlichkeit aller wahren Erkenntniß. Sie duldet nichts Unerkennbares in der Natur der Dinge, nichts Unklares in den Begriffen der Dinge, keine Lücke in dem Zusammenhang dieser Begriffe. Wenn sie diese ihr eingeborene Aufgabe wirklich löst, so hat sie den einen Zusammenhang erkannt, der Alles in sich faßt, das Eine, worin Alles begriffen ist: das All-Eine, außer dem Nichts ist, das daher gleichgesetzt werden muß dem vollkommenen oder göttlichen Wesen. In dieser Erkenntniß wird die ewige Ordnung aller Dinge in ihrem letzten Grunde als Gott und Gott in seiner vollkommenen Machtentfaltung als ewige Ordnung begriffen. Und diese Gleichung ist es, die man mit dem Worte Pantheismus bezeichnet hat. Sobald man zwischen Gott und Welt keine unübersteigliche Kluft einräumt, sondern einen Zusammenhang und zwar einen erkennbaren Zusammenhang fordert, ist die pantheistische Vorstellungsweise die nothwendige Folge, und je deutlicher jener Zusammenhang erkannt wird, um so ausdrucksvoller wird der pantheistische Charakter dieser Erkenntniß. Um daher diese Begriffe richtig zu würdigen und nicht, wie es gewöhnlich geschieht, in die größte Verwirrung zu bringen, beachte man wohl, daß der Pantheismus seiner Grundrichtung nach nichts anderes ist, als das Gegentheil des Dualismus. Je weniger dua-

listisch die philosophischen Systeme sind, um so pantheistischer müssen sie sein. Wo aber der Dualismus beginnt, da ist die rationale Erkenntniß zu Ende. Je rationaler daher die philosophischen Systeme sind, um so weniger sind sie dualistisch. Der Pantheismus fällt darum mit dem Rationalismus der Aufgabe nach zusammen. Und wenn Spinoza die Aufgabe der rationalen Erkenntniß in seiner Weise vollkommen gelöst hat, so liegt darin der Grund, warum sein System nothwendig pantheistischer Natur ist. Er ist ein vollkommener Pantheist, weil er die Vernunfterkenntniß bis zu Ende geführt und nirgends einen Schatten in ihr geduldet hat.

Hier berichtigen wir einen in der Charakteristik der Lehre Spinoza's geläufigen Irrthum. Man nimmt nämlich den Pantheismus gewöhnlich für die besondere Eigenthümlichkeit dieses Systems und begeht dadurch einen Irrthum, der die Sache nach zwei Seiten verwirrt. Man giebt von dem Spinozismus eine Erklärung, welche zu weit ist, und von dem Pantheismus eine Erklärung, welche zu eng ist. Man identificirt den Pantheismus mit der Lehre Spinoza's und überträgt unter dieser schiefen Voraussetzung, welche Gattung und spezifische Beschaffenheit verwechselt, alle Eigenthümlichkeiten des Spinozismus auf den Pantheismus. Im Geheimen hat man sich nach dem Vorbilde Spinoza's den Pantheismus zurecht gemacht, und nun wird öffentlich der Pantheismus, mit diesen Merkmalen versehen, als Modell hingestellt und die Lehre Spinoza's charakterisirt als dessen wohlgetroffenes Abbild. Dann muß es der Pantheismus sein, der die Freiheit, den Unterschied des Guten und Bösen, das Selbstbewußtsein, die moralischen Zwecke, die Zwecke überhaupt verneint und diesen seinen reinen und folgerichtigen Ausdruck in der Lehre Spinoza's findet.

Aber der Pantheismus sagt nur, daß Gott gleich sei einer

ewigen Ordnung. Worin diese ewige Ordnung besteht, ist zunächst eine offene Frage, sie kann als natürliche oder moralische Ordnung, als mechanische oder zweckmäßige, als materielle oder geistige, als Natur oder Schöpfung begriffen werden. Der Pantheismus reicht nicht weiter als jene erste, zunächst unbestimmte Gleichung. Und man sieht leicht, daß es erst von den näheren Bestimmungen, wie die ewige Ordnung begriffen wird, abhängt, ob die Freiheit, die Zwecke u. s. f. verneint werden oder nicht.

Wenn wir wissen, daß Spinoza die Substanz als das eine und einzige Wesen begriffen hat, außer dem nichts ist, so genügt der oberste Satz seiner Lehre: „substantia sive Deus", um diese Lehre als Pantheismus zu bestimmen.

3. Naturalismus oder System der reinen Natur.

Nun begreift Spinoza jene ewige Ordnung oder den Zusammenhang der Dinge als eine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, als ein Product, welches der Wille weder erzeugen noch verändern kann, als eine Welt, deren erzeugender Grund Verstand und Willen, also die geistigen Vermögen, vollkommen von sich ausschließt: das heißt, er begreift jene ewige Ordnung der Dinge nicht als Schöpfung, sondern lediglich als Natur. Das ist die zweite nähere Bestimmung. Wenn der erste Satz seines Systems „substantia sive Deus" sagt, so sagt der zweite: „Deus sive natura". „Substantia sive Deus" erklärt Spinoza als Pantheist; „Deus sive natura" erklärt er als Naturalist.

Naturalismus nämlich ist jede Philosophie, welche die Natur nicht aus dem Geiste, sondern den Geist aus der Natur erklärt und ableitet: jede, deren Princip nicht der Grund der Erkenntniß, sondern der Grund der Dinge ist, nicht die Vernunft, sondern

die Substanz, von der alles Andere abhängt. Diese Substanz, vermöge deren alle Dinge sind, was ist sie anders als Macht? Was kann die erkennbare Macht anders sein als Natur? Nehme man das Wesen der Dinge als vollkommen unabhängig von unserer Erkenntniß und zugleich als vollkommen erkennbar, so leuchtet ein, daß dieses Wesen nur durch den Begriff der Natur erklärt werden kann. Es ist vollkommen unabhängig von uns, wir sind vollkommen abhängig von ihm, d. h. es ist unsere Macht. Es ist uns zugleich vollkommen erkennbar, d. h. es ist unser Object. Dieses Wesen, das zugleich unsere Macht und unser Object bildet, ist allein die Natur. Die Natur war der verborgene Sinn des cartesianischen Gottes; sie ist der offen erklärte des spinozistischen *).

Die Lehre Spinoza's ist das System der reinen Natur. In dieser Lehre ist alles Natur: Gott ist die unendliche, wirkende Natur, die Welt als ewige Folge Gottes ist die bewirkte Natur; die Attribute sind die ewigen und unendlichen Naturkräfte, die einzelnen Dinge sind vergängliche Naturerscheinungen, die Geister sind denkende Naturen, die Körper ausgedehnte. Was ist in diesem System, das nicht Natur wäre? Die vernünftige Ordnung ist die naturnothwendige. Was mit der Nothwendigkeit und Macht der Natur streitet, das streitet mit der Vernunft. Was in dem naturgesetzlichen Zusammenhang der Dinge unmöglich ist, das ist überhaupt unmöglich, das existirt nicht in Wahrheit, sondern nur eingebildeter Weise, das ist nicht in der Natur der Dinge, sondern in den verworrenen Ideen unserer Imagination. Daher verneint Spinoza das (allgemeine und unbestimmte) Selbstbewußtsein, die Persönlichkeit, die Freiheit. Er verneint sie nicht als Pantheist, sondern als Naturalist.

*) Bd. I dieses Werks Theil 1. Zweites Buch. Cap. XI. Nr. IV. 3. S. 518.

4. Dogmatismus oder System der reinen Causalität.

Aber der Naturalismus vollendet und trifft noch nicht die letzte Eigenthümlichkeit der Lehre Spinoza's. Er begreift Gott als ewige Ordnung, er begreift diese als Natur, er begreift die Natur so, daß sie unabhängig ist von den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß, daß unsere Erkenntniß der Dinge vielmehr aus der Natur der Dinge nothwendig folgt. Aber die klare Erkenntniß kann nur aus der klaren Erkenntniß folgen. Wären die Dinge nicht von Ewigkeit her klar und deutlich begriffen, wäre die Ordnung der Ideen nicht ebenso nothwendig und ewig als die Ordnung der Dinge, so wäre in dem menschlichen Geist eine Erkenntniß der Dinge nicht möglich. Die vollständige und wahre Erkenntniß der Dinge ist die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen. Diese Ordnung ist eine nothwendige und ewige Folge des göttlichen Denkens, also Naturordnung. Spinoza begreift die Erkenntniß als Natur oder die Natur so, daß sie die vollkommene Erkenntniß der Dinge (als nothwendige und ewige Folge ihres Wesens) in sich begreift. Mit anderen Worten: er setzt die Erkenntniß voraus als in der Natur der Dinge begründet und vollendet. Diese Voraussetzung macht den dogmatischen Charakter der Lehre Spinoza's.

Die Erkenntniß der Dinge ist demnach keine Aufgabe, welche die Natur erst zu lösen, kein Ziel, das sie zu erreichen hätte. Die Natur braucht sie nicht zu bezwecken, weil sie dieselbe von Ewigkeit her bewirkt. Wäre die Erkenntniß der Dinge eine zu lösende Aufgabe, so könnte diese Aufgabe innerhalb der Natur bloß durch den menschlichen Geist gelöst werden, so müßte die Natur, indem sie die Erkenntniß bezweckt, auch den menschlichen Geist, also überhaupt das menschliche Dasein bezwecken, so müßten mit dem

menschlichen Dasein auch die übrigen Dinge von der Natur bezweckt werden oder, was dasselbe heißt, im Wesen der Natur präformirt oder angelegt sein: so müßte Gott oder die Natur nach Zwecken handeln.

Nun ist die Natur die vollkommene, unwandelbare, von Ewigkeit her begriffene Ordnung der Dinge. Sie kann nicht vollkommener sein als sie ist. Sie kann also auch nicht vollkommener werden. Es giebt daher nichts, das sie bezwecken oder das durch sie bezweckt werden könnte. Außer ihr sind keine Zwecke möglich, denn außer ihr ist nichts. In ihr sind keine Zwecke möglich, denn sie braucht nichts zu werden oder zu erstreben, was sie nicht schon in vollkommener Weise ist, denn sie ist von Ewigkeit her Alles in Allem. Jeder erst zu erreichende Zweck wäre ein Zeugniß gegen die Vollkommenheit Gottes. Und was wäre ein Zweck, der nicht ein erst zu erreichendes Ziel, eine erst zu lösende Aufgabe wäre? Darum sind in der Ordnung der Natur, wie sie Spinoza begreift, die Zwecke in jedem Sinne unmöglich, sowohl die äußeren als inneren, sowohl die bewußtlosen als die bewußten.

Die Natur handelt daher nicht nach Zwecken, sondern bloß nach Gründen oder wirkenden Ursachen. Aristoteles wie Spinoza begreifen die Ordnung der Dinge als Natur; für beide sind die Dinge nothwendige und naturgemäße Bildungen, aber das wirkende Princip ist bei Aristoteles der Zweck, bei Spinoza dagegen die wirkende Causalität. Dort ist die Energie der Natur die typische Kraft, die das Formlose gestaltet, das Todte belebt, das Lebendige beseelt, den menschlichen Körper begeistet und sich auf diese Weise fortentwickelt bis zum klaren Denken, bis zur wirklichen Erkenntniß; hier ist die Energie der Natur die wirkende Kraft, die nie zum Denken und Erkennen kommen würde, wenn sie nicht von Ewigkeit her alle Dinge, die sie nothwendig erzeugt,

zugleich gedacht und erkannt hätte. Nach Aristoteles sind alle Dinge natürliche Entelechien, nach Spinoza dagegen natürliche Effecte.

Spinoza's Lehre ist das System der reinen Causalität. In dieser Lehre ist Alles Natur, und die Natur ist hier in allen ihren Bestimmungen durchgängig causal im Sinn der wirkenden Ursache. Gott ist wirkende Ursache, die Attribute sind die unendlichen wirkenden Kräfte, die Dinge sind Wirkungen; der Inbegriff aller Dinge ist nothwendige und ewige Wirkung, die einzelnen Dinge sind zufällige und vergängliche Wirkungen; der Inbegriff aller Vermögen ist die wirkende Natur, die Natur als Ursache; der Inbegriff aller Dinge ist die bewirkte Natur, die Natur als Wirkung. Der Grund, warum Spinoza die Freiheit verneinte, lag nicht darin, daß er Gott gleichsetzte der ewigen Weltordnung, sondern darin, daß er die Weltordnung gleichsetzte der Natur. (Auch Fichte hat Gott als Weltordnung begriffen und die Freiheit nicht ausgeschlossen.) Der Grund, warum Spinoza die Zwecke verneint, liegt nicht darin, daß er Gott gleichsetzt der Weltordnung, auch nicht darin, daß er die Weltordnung gleichsetzt der Natur, sondern darin, daß er die Natur gleichsetzt der wirkenden Causalität. (Auch Aristoteles hat die Ordnung der Dinge als Natur begriffen und die Zwecke nicht ausgeschlossen.)

Erst hier entscheidet und vollendet sich der Charakter des Spinozismus; erst in dem Begriffe der reinen Causalität wird Spinoza er selbst; erst in diesem Begriffe bildet sich jenes starre System, das einzig in seiner Art unter den übrigen dasteht in seiner vollen und ausschließenden Eigenthümlichkeit. Wäre Spinoza nur ein oberflächlicher Pantheist im unbestimmten Sinne des Worts gewesen und nicht jener schroffe, geometrische Sittenlehrer, der die menschlichen Handlungen und Leidenschaften begreift, als ob es sich um Linien, Flächen, Körper handelte, so würde er sein Zeit-

alter nicht entsetzt, so würde ihn die Nachwelt nicht ein Jahrhundert lang liegen gelassen und von ihm geredet haben „wie von einem todten Hunde".

Das Princip der reinen Causalität ist in der dogmatischen Philosophie einheimisch, und diese findet ihren vollkommensten und folgerichtigen Ausdruck in der Lehre Spinoza's. Nur einmal in der Welt ist hier das System der reinen Causalität mit solcher Klarheit gefaßt, mit solcher geometrischen Festigkeit ausgeführt worden. Denn die classische Philosophie des Alterthums und die christliche Theologie des Mittelalters hatten in ihren Systemen den Menschen vor Augen; jene dachte den Menschen als Zweck der Natur, diese dachte die Erlösung des Menschen als Zweck der göttlichen Vorsehung. Bacon und Descartes, die Begründer der dogmatischen Philosophie, haben die Causalität gefordert, ohne die Geltung der Zwecke vollkommen und in jedem Sinne zu verneinen. Und Leibnitz, der auf Spinoza folgt, befindet sich schon auf dem Uebergange von der dogmatischen zur kritischen Philosophie; er führt den Zweckbegriff von neuem in die Philosophie ein und berechtigt ihn neben der Causalität nicht nur in gleicher, sondern in höherer Bedeutung zur Erklärung der Dinge. Und mit Kant kommt der Zweckbegriff durch die praktische Vernunft zum Primat in der Philosophie.

So ist unter allen Philosophen Spinoza der einzige, der den Zweckbegriff vollkommen verneint, ohne deßhalb die Ursprünglichkeit des Denkens und der Erkenntniß zu verneinen. Er ist der einzige Philosoph und vielleicht der einzige Mensch gewesen, der diesen Begriff zur alleinigen Richtschnur seiner Erkenntniß nahm und in seinen Begriffen dem antiken, scholastischen, kritischen Geiste der Philosophie vollkommen fremd war. Wer sollte sich noch wundern, daß dieser Philosoph in dieser seiner aus-

schließenden und grandiosen Eigenthümlichkeit einsam und verlassen gelebt hat?

II.

Antithesen gegen die Lehre Spinoza's.

Die Lehre Spinoza's ist das durchgängig rationale System der Natur, sofern dieselbe begriffen wird bloß als wirkende Causalität. Dieser Satz enthält die Summe der Charakteristik, die eigentliche Definition des Spinozismus.

Von hier aus lassen sich leicht die Abneigungen erkennen, die dem Systeme begegnen, die es selbst in um so größerer Stärke hervorruft, als es in seiner Verfassung imposant und mächtig sich geltend macht: ich meine die Gegner, die sich zu der Lehre Spinoza's widerstrebend und contradictorisch verhalten.

1. Skeptische und kritische Antithese. Bayle und Kant.

Diese Lehre hat sich die Aufgabe gesetzt einer vollständigen und absoluten Erkenntniß der Dinge. Das System will diese Aufgabe ohne Rest gelöst haben und ist sich dieser vollständigen Lösung bewußt. Wer die Möglichkeit oder Vollständigkeit einer solchen wahren Erkenntniß bestreitet, ist darum nothwendig ein Gegner Spinoza's. Die Möglichkeit der wahren Erkenntniß überhaupt bestreiten die Skeptiker. Die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniß, die das Wesen der Dinge ohne Rest auflöst, bestreitet die kritische Philosophie in Kant. So ist Pierre Bayle aus skeptischen und Kant aus kritischen Gründen ein Gegner Spinoza's; beide sind Gegner, ohne gründliche Kenner zu sein; am fremdesten zu Spinoza verhält sich Kant.

2. Mystische und sensualistische Antithese. Hamann, Jacobi, Feuerbach.

Die vollständige Erkenntniß der Dinge ist bei Spinoza durchgängig rational; sie ist nur möglich durch das klare und deutliche Denken. Jeder, der die wirkliche Erkenntniß der Wahrheit behauptet, aber deren Möglichkeit durch den Verstand bestreitet, ist ein Gegner Spinoza's. Dieser Gegner sind viele und verschiedene: die Sensualisten, die Gefühlsphilosophen, die Mystiker. Ich nenne als mystischen Gegner Georg Hamann, der sich zu Spinoza vollkommen antipathisch verhält und nach dem eigenen charakteristischen Ausdruck „vor dem Knochengerippe des geometrischen Sittenlehrers" mit instinctivem Widerwillen zurücktritt *). Als Typus der Gefühlsphilosophie in ihrem ausgemachten Gegensatz zum Spinozismus gelte Friedrich Heinrich Jacobi; als Typus des Sensualismus, der sich dem in Spinoza verkörperten Rationalismus widersetzt, gelte Ludwig Feuerbach in jenen Schriften, worin er als Zukunftsphilosoph auftritt. Beide, Jacobi und Feuerbach, kennen das System; Jacobi namentlich hat das große Verdienst, durch seine Briefe über die Lehre Spinoza's das bessere Verständniß derselben erweckt und eingeführt zu haben, und auch Feuerbach hat durch seine Darstellung des Spinozismus gezeigt, daß er in diesem Systeme gelebt hat. Beide verhalten sich zu der Lehre Spinoza's als Gegner; beide bekämpfen in ihr den Charakter des reinen Rationalismus, sie bekämpfen ihn aus entgegengesetzten Gründen: aus religiösen der eine, aus sensualistischen der andere. Es ist lehrreich und interessant, diesen Gegensatz beider sowohl in Rücksicht auf Spinoza als auf sie selbst etwas näher zu beleuchten.

*) J. G. Hamann's Briefwechsel mit Jacobi (Jacobi's Ges. Werke Bd. IV. Abth. 3).

Weil das System Spinoza's durchgängig rational und demonstrativ ist, weil es sich zu Allem nur begreifend verhält, darum ist es nothwendig atheistisch und fatalistisch: so urtheilte damals Jacobi. Weil das System Spinoza's durchgängig rational ist und sich zu Allem nur begreifend verhält, darum ist es nothwendig theologisch: so urtheilte neuerdings Feuerbach. Alle menschliche Speculation ist atheistisch, sagt der Eine. Alle menschliche Speculation ist theologisch, sagt der Andere. Jenem gilt das menschliche Denken als ein geborner Atheist, diesem als ein geborner Theologe. Nach Jacobi ist alles Denken und Begreifen ein fortwährendes Ableiten und Bedingen; alles Gedachte und Begriffene ist darum ein Bedingtes und Abgeleitetes. Darum kann das Denken vermöge seiner Natur das Unbedingte und Ursprüngliche nie fassen, sondern folgerichtigerweise nur verneinen. Die rationale Erkenntniß des Unbedingten und Ursprünglichen ist darum Widerspruch in sich. Gott ist unbedingt, die Freiheit ist ursprünglich. Darum giebt es keine rationale Erkenntniß Gottes und der Freiheit. Darum kann die rationale Erkenntniß, wenn sie folgerichtig sein will, Gott und die Freiheit nur verneinen. Die Verneinung Gottes als unbedingter Persönlichkeit ist atheistisch. Die Verneinung der Freiheit ist fatalistisch. Darum muß die rationale Erkenntniß, wenn sie folgerichtig verfährt, nothwendig atheistisch und fatalistisch ausfallen. Alle Philosophie, sofern sie rational ist, kann keine andere Richtung nehmen. Spinoza war ein vollkommen rationaler und vollkommen folgerichtiger Denker; darum mußte seine Lehre sein, wie sie ist: atheistisch und fatalistisch. Wer diese Consequenzen nicht will, der muß die Lehre Spinoza's und mit ihr alle rationale und demonstrative Philosophie verwerfen, denn diese hat im Spinozismus das Höchste geleistet, dessen sie fähig ist. So verbindet sich hier mit der größ-

ten Anerkennung Spinoza's zugleich die gänzliche Verwerfung seines Systems, nicht etwa in einer seiner Folgerungen, sondern von Grund aus.

Alles Denken und Begreifen ist nach Feuerbach ein fortwährendes Verallgemeinern und darum ein Verneinen des Individuellen, Sinnlichen, Natürlichen. Gott denken und begreifen heißt ihn verneinen, erklärt Jacobi. Die Natur denken oder begreifen, heißt sie in ein allgemeines, unsinnliches, übersinnliches Wesen verwandeln, das heißt die Natur verneinen, erklärt Feuerbach. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff Gottes, der Begriff ist die Verneinung Gottes; darum ist dieses System durchweg atheistisch: so schließt Jacobi. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff der Natur, das ist die Natur als allgemeines, gedachtes, übersinnliches Wesen, das ist die Verneinung der Natur; darum ist dieses System durchweg theologisch: so schließt Feuerbach. Weil Spinoza Gott nur denkt, darum muß er das Wesen Gottes durch die Natur erklären: das heißt Gott verneinen. So Jacobi. Weil Spinoza die Natur nur denkt, darum muß er das Wesen der Natur durch Gott erklären: das heißt die Natur verneinen. So Feuerbach. Für Jacobi liegt der Schwerpunkt der Lehre Spinoza's in der Formel „Deus sive natura“: das ist die begriffene, naturalisirte, verneinte Gottheit; das ist Atheismus. Für Feuerbach liegt der Schwerpunkt der Lehre Spinoza's in der Formel „natura sive Deus“: das ist die begriffene, verallgemeinerte, in ein übersinnliches Wesen verwandelte, verneinte Natur; das ist Theologie. Hier sehen wir deutlich, wie in Beiden dieselbe Ansicht von der Philosophie Spinoza's dieselbe Anerkennung und dieselbe Verwerfung in entgegengesetzten Urtheilen begründet. Denn genau in derselben Rücksicht erklärt der Eine

dieses System für baaren Atheismus und der andere für baare Theologie*).

Seit Feuerbach ist die „abstracte Philosophie" ein Schlagwort geworden, dem man das Schlagwort der „gesunden und frischen Sinnlichkeit" als Richtschnur der Philosophie entgegensetzt. Die abstracte Philosophie, so beginnt man, stille mit ihren reinen Begriffen nicht den menschlichen Wissensdurst; sie lasse die sinnliche Anschauung leer und entfremde den Menschen seinem natürlichen Wesen; darum müsse die Sinnlichkeit, so fährt man fort, mit dem Verstande in Einklang gesetzt werden; die wahre und naturgemäße Philosophie bestehe daher, so schließt die Tirade, in der sinnlichen Empfindung. Aus dem Durste folgt, daß ich ihn stille, und im Augenblick, wo dieses Bedürfniß mich schmerzt, ist ein Trank meine höchste Erquickung. Soll nun deßhalb die Poesie bloß Trinklieder dichten? Dieses Verlangen wäre ebenso überspannt und kindisch, als wenn man aus dem Triebe nach sinnlicher Anschauung begehrt, daß die Philosophie nur sensualistisch sein dürfe. So wenig die Trinklieder den Durstigen erquicken, vielmehr noch durstiger machen, ebenso wenig befriedigt der Sensualismus die Begierde nach sinnlicher Anschauung.

3. Antithese gegen den Naturalismus. Fichte.

Spinoza begreift die ewige Ordnung der Dinge bloß als Natur. Hier bildet Fichte den Gegenfüßler Spinoza's, der jenen ewigen Zusammenhang der Dinge als moralische Weltordnung begreift und diesen seinen Gegensatz zu Spinoza selbst charak-

*) Fr. H. Jacobi, über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn. 1785. Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843. (Gesammelte Werke. Bd. II).

teristisch genug erklärte: es gebe nur zwei consequente Systeme, die Lehre Spinoza's und die seinige, und von diesen beiden Systemen sei jenes falsch und das seinige richtig.

4. Antithese der natürlichen Moral. Mendelssohn.

Spinoza begreift die Natur als System der reinen Causalität mit Ausschließung aller Zwecke. Er verneint die moralischen Zwecke, also die natürliche Moral, mit der von jeher der sogenannte gesunde Menschenverstand Staat gemacht hat. Hier ist es, wo dieser gesunde Menschenverstand, im Uebrigen eines der duldsamsten Wesen, am Spinozismus verzweifelt. Die Natur sollte nicht für den Menschen sorgen, nicht um des Menschen willen handeln? Der Mensch sollte nicht aus natürlichen Beweggründen zum Guten geneigt sein? Wo bliebe die Nützlichkeit der Natur, die Natürlichkeit der moralischen Empfindungen, die Weisheit Gottes, der Deismus u. s. f.? Wo blieben die Vorstellungsweisen, mit denen namentlich die deutsche Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts so schön that? Kein Wunder, daß dieser Aufklärung Spinoza nicht einleuchten wollte, daß sie über ihn erschrak, wie über ein Monstrum, als ihr Jacobi die Lehre Spinoza's in ihrem wahren Lichte zeigte; daß namentlich Moses Mendelssohn nicht glauben konnte, daß Spinoza die Zwecke verneint habe; er nahm diese Behauptung Jacobi's lieber für eine Verlästerung Spinoza's, als daß er diesem eine solche „Narrheit", wie die Verneinung der Zwecke, zugetraut hätte. Wunder nur, daß sich ein Mann, wie Mendelssohn, in einen öffentlichen Streit über den Spinozismus Lessing's und die Lehre Spinoza's einlassen konnte, während er sich doch bewußt sein mußte, daß ihm diese Lehre fremd und unbekannt war. Denn wer von einem Anderen erst erfährt, und

zwar zu seinem Erstaunen und mit der ungläubigsten Miene, daß Spinoza die Zwecke für verworrene Ideen erklärt habe, der kann in der Ethik Spinoza's nicht eine Zeile gelesen haben. Und wie vollkommen verborgen ihm Spinoza geblieben war, davon gab Mendelssohn in der That ein ebenso sicheres als naives Zeugniß, als er zu wissen wünschte, welche Schriften Jacobi als Quelle des Systems im Auge gehabt, ob die von Meyer herausgegebenen oder andere. Er wußte also nicht, daß die Ethik die einzige Schrift ist, welche das System Spinoza's enthält, und daß diese Schrift unter den nachgelassenen war, die Meyer herausgab. Er konnte also die Ethik kaum gesehen, geschweige jemals gelesen haben. Und doch stritt er über die Lehre Spinoza's!

Hierher gehört jener unverständige und schlimme Vorwurf, den Viele der Lehre Spinoza's gemacht haben, daß sie unmoralisch sei, weil sie die Geltung der moralischen Begriffe verneine. Aber diese Lehre ist ein System der reinen Natur und begreift daher nur die natürliche Nothwendigkeit der Dinge. Sie kennt keine andere. Ist die Natur ein moralisches Wesen? Kann sie ein unmoralisches sein? Ein System, welches nichts anderes begreifen kann und will als Natur, ist freilich kein Moralsystem. Ist eine solche Lehre darum ein unmoralisches System? Von der Natur erwartet niemand moralische Handlungen. Läßt sich von einem Systeme fordern, daß es Moral lehren solle, wenn dieses System vermöge seiner ganzen Beschaffenheit nur begreift, was aus dem Wesen der Natur folgt? Vom Spinozismus eine Moral als Vorschrift des menschlichen Handelns erwarten, hieße Kürbisse von der Eiche verlangen: man kann solche Begriffe in diesem System nicht vermissen, weil man sie hier nicht suchen kann; also darf man ihm nicht vorwerfen, daß sie fehlen. Richtig ist: Spinoza war kein Moralist. Aber was will das heißen? Er war

nicht das, was er nach der Natur seiner Lehre nicht sein konnte: damit ist Spinoza so wenig begriffen, als wenn man von Schiller urtheilen wollte: dieser Poet war kein Musiker.

5. Antithese der Teleologie. Trendelenburg.

Spinoza verneint die Zwecke überhaupt, die natürlichen ebensowohl als die moralischen, und läßt in der gesammten Weltordnung kein anderes Vermögen und keinen anderen Zusammenhang gelten als die bloße Causalität. Hier erhebt sich gegen seine Lehre die auf den Zweckbegriff oder die Teleologie gegründete Weltansicht. Im Interesse dieser Weltansicht hat es neuerdings Trendelenburg unternommen zu zeigen, daß die eigenthümliche und bedeutsame Stellung, welche unter den philosophischen Systemen die Lehre Spinoza's der Teleologie gegenüber einnimmt, unhaltbar sei. Man darf die Bejahung oder Verneinung der Zweckbegriffe gewissermaßen zur Grundfrage der Philosophie, zur Richtschnur unserer Beurtheilung ihrer Systeme machen und von hier aus die Standpunkte bestimmen, welche in den Systemen der Philosophie herrschen und geherrscht haben. Es giebt Systeme, die Alles durch Zwecke erklären. Es giebt andere, die jenen entgegengesetzt sind, indem sie die Zwecke verneinen und durch das (conträre) Gegentheil des Zweckbegriffs Alles erklären wollen: nämlich bloß durch wirkende Ursachen oder mechanische Causalität. Trendelenburg nennt die Systeme der ersten Art teleologisch, die der zweiten mechanisch oder materialistisch. Beispiele der teleologischen Weltansicht sind das platonische, aristotelische, stoische System, die christliche Theologie. Ein Beispiel der entgegengesetzten mechanischen oder materialistischen Weltansicht ist die atomistische Philosophie Demokrits.

Nicht alle Systeme fallen unter diesen Gegensatz. Es giebt

solche, die beides zugleich, und solche, die keines von beiden sind. Jene, die beides zugleich sind, können entweder beide Principien trennen und in dieser Trennung bejahen, indem sie jedes ein besonderes, ihm eigenthümliches Gebiet beherrschen lassen; oder sie vereinigen beide Begriffe, indem sie die Causalität oder die wirkenden Ursachen als dienendes Princip den Zweckursachen unterordnen. Wenn sie beide Begriffe trennen und in dieser Trennung gelten lassen, so werden die Systeme dualistisch ausfallen und in dem einen ihrer Theile teleologisch, in dem anderen mechanisch verfahren. Als Beispiel eines solchen dualistischen Systems nimmt Trendelenburg die Lehre Descartes'.

Die Lehre Spinoza's ist keines von beiden. Sie ist weder teleologisch noch mechanisch (materialistisch). Eben hierin besteht nach Trendelenburg der eigenthümliche Charakter dieses Systems. Wenn der Gedanke den Grund bestimmt und erleuchtet, aus welchem die Dinge hervorgehen, dann ist die Erklärungsart der Dinge teleologisch, dann ist das Denken wirksam in allen Dingen, also auch in der Bildung der Körper. Wenn aber der Grund, aus welchem die Dinge hervorgehen, dem Gedanken völlig fremd ist, so müssen die Dinge aus einem blinden Grunde und durch eine blinde Nothwendigkeit erklärt werden d. h. materialistisch und mechanisch. Dann ist die Materie und ihre Kraft in allen Dingen wirksam, also auch in der Bildung des Gedankens, in der Erzeugung des Geistes. Wenn aber das Denken in der Bildung der Körper und die Materie oder Ausdehnung in der Bildung des Gedankens g a r n i c h t s vermag, so ist die teleologische Erklärungsweise ebenso unmöglich als die materialistische (mechanische). Das ist der Fall, wenn Denken und Ausdehnung vollkommen getrennt sind und jedes von dem anderen vollkommen unabhängig. Nun begreift Spinoza Denken und Ausdehnung als die beiden in der

Substanz vereinigten, aber in ihrer Wirksamkeit von einander völlig getrennten und völlig unabhängigen Attribute, deren jedes ursprünglicher Natur ist. Daher ist sein System weder teleologisch noch materialistisch. In dieses Verhältniß der beiden Attribute setzt darum Trendelenburg den „Grundgedanken" Spinoza's. Er hat dann weiter das Interesse, zu zeigen, wie Spinoza in der Entwicklung seiner Lehre diesem Grundgedanken derselben untreu wird, wie er aus dem bloßen, von der Materie unabhängigen Denken die inadäquaten Ideen ebenso wenig erklären kann, als aus der völlig gedankenlosen Materie, also die inadäquaten Ideen nicht erklärt; wie er die adäquaten als den „besseren Theil des Geistes" bezeichnet, also unwillkürlich in die teleologische Vorstellungsweise geräth, die er im Principe verneint; wie darum der „Erfolg" dieses ganzen Systems zuletzt darin besteht, daß sein Grundgedanke scheitert. Man beweist den eigenen Standpunkt, wenn man alle entgegengesetzten Standpunkte widerlegt. Trendelenburg hatte das Interesse, zu Gunsten des eigenen Standpunktes einen jener indirecten Beweise zu führen, indem er diese Charakteristik und Kritik der Lehre Spinoza's versuchte. Sie sind der Ausdruck seiner Antithese.

Lassen wir den Erfolg und halten wir uns an den „Grundgedanken" Spinozas, den Trendelenburg nicht richtig bestimmt hat. Das Verhältniß der Attribute ist nicht der Grundgedanke Spinoza's, wie denn dieses Verhältniß auch erst im zweiten Buche der Ethik zur ausdrücklichen Entscheidung kommt. Das Verhältniß der Attribute ist schon deßhalb nicht der Grundgedanke Spinoza's, weil das Attribut nicht der Grundbegriff ist. Der Grundbegriff ist Gott oder die Substanz.

Auch der Gegensatz von Teleologie und Materialismus (Mechanismus), worauf Trendelenburgs Untersuchung fußt, ist keines-

wegs zutreffend. Teleologie und Materialismus sind so wenig entgegengesetzt, als Materialismus und Mechanismus identisch sind. Man kann die Materie als alleinigen Grund der Dinge bejahen, ohne die Zwecke zu verneinen. Man kann der Materie selbst typische oder zweckthätige Kräfte inwohnen und also die Materie zweckthätig wirken lassen. Es giebt, um den kantischen Ausdruck zu brauchen, einen Standpunkt des Hylozoismus, der beides zugleich ist: materialistisch und teleologisch.

Ebenso wenig ist Materialismus und Mechanismus identisch. Warum soll nur die Materie es allein sein, die mechanisch und bloß mechanisch wirkt? Sie kann auch zweckthätig wirken, und das Denken auch mechanisch. Wenn Trendelenburg die bloße Causalität (im Gegensatz zur zweckthätigen) der mechanischen gleichsetzt, wogegen wir nichts einwenden, so wird in der Lehre Spinoza's das Denken als ein Vermögen begriffen, welches bloß mechanisch wirkt, als die Kraft einer bloß wirkenden Ursache. Wie also ist es möglich, von Spinoza zu sagen, daß sein System weder teleologisch noch mechanisch sei, da dieses System dem Begriff der wirkenden Causalität völlig gleichkommt, also in diesem Sinn nichts anderes ist als mechanisch?

Wie aber ist Trendelenburg dazu gekommen, die wirkende oder mechanische Causalität gleichzusetzen der materiellen oder gedankenlosen? Er nimmt als den höchsten Gegensatz, der in den Dingen existirt, die blinde Kraft und den bewußten Gedanken; diesen Gegensatz zu begreifen und richtig zu versöhnen, sei das Grundproblem aller Philosophie. Eingeführt wird von ihm der Gegensatz unter der Form der blinden Kraft und des bewußten Gedankens; dann gilt ohne die nähere Bestimmung dasselbe Verhältniß zwischen Kraft und Gedanke schlechthin. Blinde Kraft und bewußter Gedanke sind einander allerdings entgegengesetzt,

nicht weil die eine Seite Kraft und die andere Gedanke, sondern weil jene blind und diese bewußt ist. Kraft und Gedanke schlechthin bilden keinen Gegensatz. Ist das Denken nicht auch Kraft? Ist es namentlich bei Spinoza etwas anderes als Kraft, als unendliche, wirksame, nach dem Gesetz der bloßen Causalität wirksame Kraft? Nennt Spinoza das Denken nicht selbst „infinita cogitandi potentia“? Ist nicht der Begriff des Attributs bei Spinoza vollkommen gleichbedeutend mit dem Begriffe der Kraft?

Wenn man Kraft und Gedanke als Gegensätze behandelt, so macht man die stille Voraussetzung, daß die Kraft identisch sei mit der blinden, gedankenlosen Kraft, mit dem Gegentheile des Denkens, mit der Materie oder Ausdehnung; daß es nur materielle Kräfte gebe, daß also der Begriff der wirkenden Causalität vollkommen eines sei mit dem Materialismus. Auf dieser Annahme beruht Trendelenburgs Grundanschauung der Lehre Spinoza's. Sie hängt von der Voraussetzung ab, daß Kraft und blinde Kraft und Materie oder Ausdehnung einen und denselben Begriff bilden. Und wie verhält sich dazu die Lehre Spinoza's? Hier sind Denken und Ausdehnung identisch im Begriffe des Attributs, im Begriffe der Kraft; jenes ist die denkende, diese ist die materielle (blinde) Kraft. Die Kraft des Denkens erzeugt die Erkenntniß, die Kraft der Materie erzeugt die Bewegung; aber keine der beiden Kräfte handelt nach Zwecken, sondern jede nach demselben Gesetz und derselben Ordnung wirkender Causalität. Denken und Ausdehnung sind bei Spinoza vollkommen eines in der Verneinung der Zwecke, vollkommen eines in der Bejahung der Causalität, derselben Causalität: darum erzeugen beide unabhängig von einander dieselbe Ordnung der Dinge.

Etwas ganz Anderes also ist Trendelenburgs Grundan-

schauung der Lehre Spinoza's, etwas ganz Anderes ist diese Lehre selbst. Teleologie und Materialismus sind nicht entgegengesetzt. Materialismus und Mechanismus sind nicht identisch, so wenig als blinde Kraft und Kraft als solche identisch sind. Teleologie und wirkende Causalität sind Gegensätze. Wenn man aus dem Gesichtspunkte dieses Gegensatzes den Spinozismus betrachtet, so darf man in keinem Falle sagen: er ist weder das eine noch das andere, weder teleologisch noch mechanisch im Sinne der wirkenden Causalität; sondern man muß sagen: er ist die vollkommene Bejahung der wirkenden Causalität und die vollkommene Verneinung der Teleologie; er steht in diesem Gegensatz durchaus auf der einen Seite und durchaus gegen die andere. Was also Trendelenburg als den Grundgedanken Spinoza's bestimmt hat, ist dieser Grundgedanke nicht. Was wir demnach hier gescheitert finden, ist zunächst nicht der Grundgedanke Spinoza's*).

III.

Die inneren Widersprüche des Systems.

1. Gott und die Liebe Gottes.

Wie verhält es sich nun mit dem wirklichen Princip und dessen folgerichtiger Entwicklung in der Lehre Spinoza's? Vergleichen wir zur einfachen Auflösung dieser Frage den Grundbegriff des Systems mit dem letzten Gedanken, in welchem die Kette der Folgerungen schließt und das System sich vollendet.

---

*) A. Trendelenburg. Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg. Akad. der Wissensch. 1849. Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. II. 1855.

Das Princip des ganzen Systems ist die Substanz oder Gott als die erste, einzige, innere, freie Ursache aller Dinge. Der höchste Folgebegriff, in dem das Ganze sich abschließt, ist die unendliche, intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst. Dieser Begriff erschien bei der ersten, in die Darstellung des Systems versenkten Betrachtung als der Ausdruck einer in sich vollendeten Harmonie, gleichsam als der Schlußaccord der ganzen Lehre. Wenn wir die Sache aber genauer und näher erwägen, so sind die beiden Begriffe keineswegs in einem solchen vollkommenen Einklange. Das Wesen Gottes mußte so begriffen werden, daß zur Natur desselben weder Verstand noch Wille gehören konnten. Wenn aber Gott den Intellect von sich ausschließt: wie kann dieser Gott ein *intellectuelles* Verhältniß zu sich selbst einnehmen? In Gott giebt es keine Affecte, also auch keine Freude. Wie kann Spinoza sagen, daß sich Gott seiner eigenen Vollkommenheit erfreue*)? Nun ist Liebe eine Art der Freude. Wenn Gott sich nicht freuen kann, so kann er auch nicht lieben. Wie also kann von einer *Liebe* Gottes geredet werden? Gott ist das vollkommen unendliche, darum unbeschränkte, also unpersönliche und selbstlose Wesen. Wenn Gott kein Selbst ist, so giebt es in ihm auch keine Beziehung zu sich selbst, so kann er auch nicht sich selbst lieben. Wie kann also Gott eine Liebe zu *sich selbst* haben? So widerspricht die unendliche, intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst dem Wesen Gottes: erstens weil sie intellectuell, zweitens weil sie Liebe, drittens weil sie reflexiv (Beziehung auf das eigene Selbst) ist. So widerspricht in allen Punkten der letzte Folgebegriff der Lehre Spinoza's dem ersten Grundbegriff derselben.

---

*) Eth. V. Prop. XXXV. Dem. Dei natura gaudet infinita perfectione.

2. Die göttliche Causalität und die menschliche Freiheit.

Die Liebe Gottes zu sich selbst ist in Wahrheit nichts anderes als unsere Liebe zu Gott, als jener amor Dei intellectualis, dem die Erkenntniß beiwohnt, daß Gott nicht wiederlieben kann. Diese unsere Liebe zu Gott ist der affectvolle Ausdruck unserer klaren Erkenntniß Gottes, und diese Erkenntniß ist der Grund unserer Freiheit.

Das System beginnt mit der göttlichen Causalität und endet mit der menschlichen Freiheit. Gott ist die einzige oder alleinige Ursache aller Dinge. Wenn ich von dem, was in oder außer mir geschieht, die alleinige Ursache bin, so bin ich thätig und frei; in jedem andern Falle bin ich leidend und unfrei. Es giebt keine andere Freiheit als die unbedingte Causalität; es giebt keine andere unbedingte Causalität als die göttliche. Gott ist demnach das einzige freie Wesen. Dem widerspricht die Behauptung der menschlichen Freiheit. Die göttliche Causalität und die menschliche Freiheit verhalten sich, wie eine Bejahung und deren contradictorische Verneinung. So widerstreitet in dem Systeme Spinoza's dem Grundsatz der höchste der Folgesätze.

3. Gott und die Erkenntniß Gottes.

Unmöglichkeit der adäquaten Erkenntniß.

Der Grund unserer Freiheit ist unsere Erkenntniß Gottes, in der sich die klare Erkenntniß der Dinge vollendet. Zuerst ist Gott das wirkende Wesen der Dinge, zuletzt ist er das erkannte Wesen der Dinge. Als das wirkende Wesen ist er die Ursache aller Dinge; als das erkannte Wesen ist er ein Gegenstand des menschlichen Geistes, also das Object eines einzelnen Dinges. Offenbar ist eine auffallende Differenz zwischen dem Dasein der wirkenden und dem Dasein der erkannten Substanz; jene existirt

im unendlichen Universum oder in der Ordnung aller Wesen, diese existirt im menschlichen Geiste oder in dem Verstande eines einzelnen Wesens. Als Object des menschlichen Geistes ist die Substanz gegenwärtig in einer endlichen Erscheinung, eingefaßt in die Perspective eines determinirten Wesens, also ist sie nicht mehr, was sie im Anfange war: ens absolute indeterminatum.

Aus dem Wesen Gottes kann die Erkenntniß Gottes nicht folgen. Denn die Erkenntniß ist nur möglich durch den Intellect, und der Intellect ist in dem Wesen Gottes nicht möglich. So ist die Bedingung, aus welcher die Erkenntniß allein folgt, von der Natur Gottes ausgeschlossen.

Die Erkenntniß Gottes folgt aus dem menschlichen Geiste. Aber der menschliche Geist ist ein Modus Gottes, ein endlicher, zufälliger Modus, er ist ein Ding unter Dingen, eine Wirkung unter Wirkungen, ein Glied im Causalnexus der Natur. Wie ist es möglich, daß ein solches Glied sich von dem gesammten Causalnexus, in den es verflochten ist, unterscheidet? Ist es nicht in dem Augenblick, wo es sich von dem Causalnexus unterscheidet, selbst davon ausgenommen? Wenn es sich aber vermöge seiner Natur nicht davon unterscheiden kann, wie ist es möglich, daß es sich den Causalnexus objectiv macht? Wie ist es möglich, daß es denselben erkennt? Wie ist es möglich, daß es die ewige Ursache dieses Causalzusammenhangs erkennt, von dem es selbst gehalten, in den es verflochten ist? Wie also soll der menschliche Geist im Stande sein, Gott zu erkennen: er, der als einzelnes Wesen in das Gebiet der mittelbaren Wirkungen gehört, ihn, der die erste Ursache aller Dinge ausmacht? Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich sie in mein Object verwandle. Eine Macht, die mich vollkommen bedingt, von der ich ganz und gar abhänge, von der ich nie unabhängig sein kann: eine solche Macht kann auch nie mein Object

werden, mein erkennbares Object. Also ist es unmöglich, daß der menschliche Geist Gott erkennt. Diese Erkenntniß widerspricht sowohl der Natur Gottes als der Natur des menschlichen Geistes.

Was aber der menschliche Geist nicht vermag, das vermag ebenso wenig oder noch weniger ein anderer endlicher Modus, ein anderes einzelnes Ding. Jedes einzelne Ding gehört in die Kette der mittelbaren Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist. Keine dieser mittelbaren Wirkungen kann sich von der Kette, in die sie eingeschlossen ist, ausnehmen und unterscheiden; keine kann sich die absolute Ursache, von der sie abhängt, objectiv machen; in keinem einzelnen Dinge ist daher die Idee Gottes möglich. Was aber überhaupt kein Modus vermag, das kann auch nicht durch den Inbegriff aller Modi zu Stande kommen; das ist auch in dem unendlichen Verstande als dem Inbegriff aller Ideen nicht möglich.

Nach Spinoza verhält sich der unendliche Verstand zum endlichen, wie das Ganze zum Theil, die Erkenntniß des unendlichen Verstandes zur menschlichen, wie die Bedingung zum Bedingten. Da die Bedingung ist, so ist auch das Bedingte (die Erkenntniß im menschlichen Geist): so schließt Spinoza. Da das Bedingte nicht ist, so ist auch die Bedingung nicht (die Erkenntniß im unendlichen Verstande): so lautet der contradictorische Gegenschluß.

Also kann die Erkenntniß Gottes weder durch Gott noch durch den unendlichen Verstand noch durch den endlichen Verstand (den menschlichen Geist) stattfinden. Sie ist demnach in der Ordnung der Dinge, wie sie Spinoza begreift, überhaupt unmöglich. Da nun eine wahre Erkenntniß der Dinge bloß möglich ist durch die Erkenntniß Gottes, so müssen wir mit dieser auch jene verneinen; so müssen wir erklären, daß alle adäquate Erkenntniß unmöglich erscheint, wenn die Bedingungen gelten, welche die Lehre Spinoza's feststellt.

4. Der menschliche Geist und die Empfindungen des Körpers.

Unmöglichkeit der inadäquaten Erkenntniß.

Der menschliche Geist ist nach Spinoza die Idee des Körpers, er ist die Idee oder der Verstand eines einzelnen wirklichen Dinges. Dasselbe gilt von jedem andern Modus. Warum also ist nicht jedes andere einzelne Ding auch die Erkenntniß seines Körpers und seiner selbst in demselben Maße als der menschliche Geist? Weil der menschliche Geist seinem Vermögen nach um so viel vollkommener ist, als die andern Geister oder die Ideen der andern Dinge. Er ist die Idee des menschlichen Körpers, und der menschliche Körper ist um so viel vollkommener als die andern Körper. Der menschliche Geist unterscheidet den Körper, dessen Idee er ist, von allen andern Körpern; er begreift diesen Körper als den seinigen; er begreift dadurch zugleich sich selbst. Er stellt diesen Körper als den seinigen vor, indem er ihn empfindet. Aber der Geist ist seiner Natur nach bloß denkend; das Denken ist seiner Natur nach vollkommen unabhängig von der Ausdehnung, der Geist also unabhängig vom Körper und von sich aus mit dem letzteren in keiner unmittelbaren Gemeinschaft. Also kann es auch der Geist nicht sein, der den Körper empfindet; wenn daher Empfindungen stattfinden, so können sie nur im Körper sein, und nur die Ideen derselben sind im Geist. Die Affectionen des menschlichen Körpers sind Empfindungen: eben darin unterscheidet sich der menschliche Körper von den andern, eben dieser Unterschied erklärt die größere Vollkommenheit des menschlichen Körpers und damit zugleich die des menschlichen Geistes.

Aber hier gerathen wir mit Spinoza in unauflösliche Schwierigkeiten. Die Körper sind nur ausgedehnt und darum nur be-

wegt; der menschliche Körper unterscheidet sich durch den Reichthum seiner Zusammensetzung, durch den Complex seiner Bewegungen von andern Körpern, durch nichts weiter. Wenn also der menschliche Körper Empfindungen hat, so können diese Empfindungen nur Bewegungen sein, so sind es die Bewegungen, die sich hier in Empfindungen verwandeln. Aber wie ist das möglich? Wie kann Bewegung jemals Empfindung werden? Das hat Spinoza so wenig erklärt als ein Anderer, so wenig als es sich überhaupt erklären läßt. Wenn aber die Bewegungen als solche niemals Empfindungen werden können, wenn aus dem bloßen Mechanismus der Zusammensetzung und Bewegung sich die Empfindung nie begreifen läßt, so kann sie auch nicht im Körper stattfinden, und da der Geist unter dem Gesichtspunkte Spinoza's nur Ideen, aber nicht Empfindungen haben kann, so sind die Empfindungen, da sie weder aus dem Körper noch aus dem Geiste hervorgehen können, überhaupt unmöglich.

Ist aber der menschliche Körper empfindungsfähig vermöge seiner Bewegungen, so müssen es auch die anderen Körper sein. Warum sind sie es nicht? Die thierischen Körper haben Empfindungen so gut als der menschliche. Warum sind die thierischen Seelen nicht in demselben Maße erkenntnißfähig als die menschlichen?

Bei Spinoza sind die Empfindungen und sinnlichen Vorstellungen körperliche Vorgänge, sie sind Affectionen des menschlichen Körpers. Was wären auch die Ideen dieser Affectionen, von denen Spinoza so viel redet, wenn sie nicht Ideen der Empfindungen wären? Wenn diese Ideen selbst die Empfindungen wären, so könnten die Affectionen nur Bewegungen sein; dann müßten die Ideen dieser Affectionen Ideen gewisser Bewegungen sein, was sie offenbar nicht sind; der menschliche Geist, indem er em-

pfindet, müßte dann gewisse Bewegungen vorstellen, was offenbar der Fall nicht ist. Also sind die Ideen der körperlichen Affectionen nicht selbst Empfindungen, also fallen die Empfindungen bei Spinoza (nicht mit den Ideen, sondern) mit den körperlichen Affectionen zusammen.

Hier haben wir das Dilemma deutlich vor uns, in das sich die Lehre Spinozas verstrickt. Die Empfindungen sind entweder die Ideen der körperlichen Affectionen oder sie sind diese Affectionen selbst d. h. Bewegungen. Ideen der Affectionen können sie nicht sein, denn die Empfindungen wären dann Ideen gewisser Bewegungen, und das streitet mit der Lehre Spinoza's, mit der Erfahrung, mit der Natur der Empfindung. Bewegungen können die Empfindungen nicht sein; das streitet mit der Natur der Empfindung, die sich aus der bloßen Bewegung nicht erklärt.

Die Lehre Spinoza's kann demnach die Empfindungen nicht erklären. Die Ideen der Empfindungen sind aber die inadäquaten Ideen, überhaupt die Quelle aller inadäquaten Erkenntniß, die Elemente der menschlichen Imagination. Ist die Empfindung unerklärlich, so gilt dasselbe auch von den Ideen der Empfindungen, so ist auch die inadäquate Erkenntniß unerklärlich.

Unter dem Gesichtspunkt Spinoza's ist daher weder die adäquate noch die inadäquate Erkenntniß, also die Erkenntniß in keiner ihrer Formen zu begreifen; vielmehr muß sie nach allen Bedingungen, die hier als die obersten gelten, in jeder Art unmöglich erscheinen.

5. Die klare Erkenntniß im Widerstreit mit Substanz und Modus.

Die Möglichkeit der klaren Erkenntniß widerspricht dem

Wesen Gottes eben so sehr als dem des menschlichen Geistes. Gott als die schrankenlose Substanz ohne Verstand und Wille kann weder selbst erkennen noch von einem andern Wesen erkannt werden: er kann nicht Erkenntnißobject sein. Der menschliche Geist als Modus oder als Glied im Causalnexus der Dinge, als eine unter den abhängigen, mittelbaren, zufälligen Wirkungen, kann sich das Wesen Gottes und der Dinge nicht objectiv machen: er kann nicht Erkenntnißsubject sein.

Also streitet die Möglichkeit der klaren Erkenntniß mit der Natur sowohl der Substanz als des Modus. Spinoza begreift Gott als die eine und einzige Substanz und alle anderen Dinge als deren Modi, das heißt: er begreift die Ordnung der Dinge als Natur in der Form der bloßen Causalität. In dieser Ordnung der Dinge ist eine rationale Erkenntniß der Dinge nicht möglich. Hier ist in dem Systeme Spinoza's der Widerspruch zwischen Rationalismus und Naturalismus. Die Grundzüge dieser Lehre erheben sich gegen einander.

Wenn die Welt in der That so wäre, wie sie von Spinoza begriffen wird, so wäre vollkommen unbegreiflich, wie in einer solchen Ordnung der Dinge eine solche Erkenntniß zu Stande kommt. Wenn der Spinozismus als Weltordnung möglich ist, so ist er als Philosophie oder als Erkenntniß dieser Weltordnung unmöglich. Ist der menschliche Geist in Wahrheit bloß ein endlicher und zufälliger Modus, so kann aus einem solchen Dinge nie ein welterkennendes Wesen, nie ein Spinoza werden: so wenig als aus dem Dreieck ein Mathematiker! In der Ordnung der Dinge, wie sie Spinoza als die wahrhaft wirkliche, als die allein wahrhafte begreift, ist alles möglich, nur er selbst nicht, nur kein Spinoza, der diese Ordnung erkennt. Aus der einen, schrankenlosen Substanz folgt so wenig die Erkenntniß, als aus dem bloßen Raume die Mathematik.

6. Die unklare Erkenntniß in Widerstreit mit dem Verhältniß der Attribute.

Die unklare Erkenntniß beruht auf den unklaren oder inadäquaten Ideen, welche die Empfindungen vorstellen. Es giebt keine unklare Erkenntniß, wenn es im Geist nicht Ideen der Empfindungen giebt. Es giebt nur dann im Geist Ideen der Empfindungen, wenn es im Körper Empfindungen giebt, d. h. wenn die Empfindungen gleich sind den körperlichen Affectionen oder gewissen Bewegungen des Körpers.

Nun aber lassen sich aus bloßen Bewegungen niemals die Empfindungen erklären. So lange also die Körper bloß bewegungsfähig sind, sind sie nicht empfindungsfähig. Die Bewegung erzeugt den Eindruck. Die Empfindung ist die Perception des Eindrucks. Die Körper aber sind bloß bewegungsfähig, so lange sie nichts anderes sind, als Modi der Ausdehnung, so lange die Ausdehnung nichts anderes ist als das Gegentheil des Denkens. Sind Denken und Ausdehnung entgegengesetzte Attribute, so sind die Körper bloß bewegungsfähig und bewegt, so ist kein Körper empfindungsfähig, er mag noch so zusammengesetzt und in seinen Bewegungen noch so complicirt sein; so sind die Affectionen des menschlichen Körpers keine Empfindungen, so sind die Ideen dieser Affectionen nicht die Ideen empfundener Eindrücke, also nicht unklare Ideen: also ist auch die unklare Erkenntniß und mit ihr der Complex der inadäquaten Ideen unmöglich.

Die Möglichkeit der klaren Erkenntniß streitet mit der Natur der Substanz und der Modi, mit der Natur Gottes und des menschlichen Geistes, wie sie Spinoza begreift. Die Möglichkeit der unklaren Erkenntniß streitet mit dem Verhältniß der beiden Attribute, wie Spinoza dasselbe feststellt. Also streitet die Erkenntniß

in jeder Form mit den Grundbegriffen der Lehre Spinoza's: Substanz, Modus, Attribut.

7. Widerstreit zwischen Substanz und Modus. Gott und die Dinge.

Aber auch diese Grundbegriffe selbst sind in Widerstreit mit einander. Gott ist die innere Ursache aller Dinge: omnium rerum causa immanens. Ist Gott in der That diese immanente Ursache?

Gott ist Substanz, die Dinge sind Modi. Die Substanz ist ihrem Wesen nach unendlich, schrankenlos, unbedingt, nothwendig; die Modi sind ihrem Wesen nach endlich, beschränkt, bedingt, zufällig. Jene ist vollkommen indeterminirt, diese sind vollkommen determinirt. Die Substanz ist ursprünglich und frei, die Modi sind abgeleitet und unfrei; jene ist ewige Ursache, diese sind vergängliche Wirkungen. Was haben die Dinge noch mit dem Wesen Gottes gemein, wenn sie demselben in allen ihren Beschaffenheiten so vollkommen ungleich sind? Wo also bleibt jene ausdrücklich erklärte Immanenz des göttlichen Wesens? Wäre Gott als die Substanz, als die ursprüngliche Macht, als die wirkende Natur, die er ist, den Dingen wirklich immanent, so müßten diese selbst Substanzen, selbst ursprüngliche Wesen, selbst wirkende Naturen sein. Aber sie sind das Gegentheil von alle dem, was sie sein müßten, wenn Gott in Wahrheit die innere Ursache aller Dinge wäre. Zwischen Substanz und Modus ist eine Kluft, eine Ungleichheit, die einen neuen Dualismus einführt, der mit dem Princip der wirklichen und durchgreifenden Immanenz streitet. Die Substanz soll den Dingen immanent sein; in Wahrheit ist sie ihnen so wenig immanent als der Ohnmacht die Macht.

IV.

Die Lösung der Widersprüche.

Uebergang zu Leibnitz.

Die Widersprüche liegen am Tage. Sie folgen sämmtlich aus der Natur und dem Charakter des Systems: aus dieser Vereinigung des Rationalismus, der alles Irrationale ausschließt, und des Naturalismus, der Alles verneint, was dem Begriff der bloßen Causalität widerstreitet.

Mit dem Wesen Gottes streitet die Liebe Gottes zu sich selbst; mit der göttlichen Causalität streitet die menschliche Freiheit. Mit dem Begriff der Substanz streitet deren Erkennbarkeit durch den menschlichen Geist; die Erkenntniß der Substanz durch den menschlichen Geist widerstreitet der Natur des letzteren, dem Begriffe des Modus. Mit dem Begriffe des Körpers streitet die Möglichkeit der Empfindung; sie widerstreitet ebenso sehr dem Begriffe des Geistes: sie ist weder in dem Geist, als dem Gegentheile des Körpers, noch in dem Körper, als dem Gegentheile des Geistes, möglich. Also streitet die Möglichkeit der Empfindung und damit auch die Möglichkeit der inadäquaten Ideen mit dem Verhältniß zwischen Geist und Körper, welches selbst eine Folge ist des Verhältnisses zwischen Denken und Ausdehnung. Also streitet die inadäquate Erkenntniß mit dem Verhältniß der Attribute. Endlich das Verhältniß zwischen Substanz und Modus streitet mit der Immanenz der Substanz, die den regulativen Grundbegriff des ganzen Systems ausmacht.

Dieses System der Erkenntniß ist mit diesem System der Naturordnung nicht zu vereinigen: dieser Rationalismus nicht mit diesem Naturalismus.

1. Die Substantialität der Dinge.

Die Möglichkeit der Erkenntniß gilt, denn ihre Verneinung wäre die Verneinung der Philosophie. Sie muß aber in Einklang gesetzt werden mit der Natur der Dinge. Wenn der menschliche Geist im Stande ist, die Dinge zu erkennen, so ist er kein bloßer Modus, so gilt dasselbe auch vom menschlichen Körper, also überhaupt von der menschlichen Natur. Wenn aber der Mensch aufhört Modus zu sein, so gilt dasselbe von allen Dingen überhaupt, denn sie sind von dem Menschen nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach verschieden. Damit löst sich der Zusammenhang auf, der die Dinge im natürlichen Causalnexus verknüpfte; diese festgeschmiedete Kette springt entzwei, indem sich ein Glied davon absondert: die Glieder sämmtlich lösen sich los und bilden jedes ein besonderes Wesen für sich, nicht eine Kette einzelner Modi, sondern eine Fülle einzelner Substanzen, die nicht ein einziges Wesen ausmachen, sondern nur desselben Wesens sind: eine Fülle gleichartiger, nur dem Grade nach verschiedener Substanzen.

2. Die Einheit des Attributs oder die vorstellende Kraft.

Die menschliche Erkenntniß schließt die Möglichkeit des Irrthums in sich; der Irrthum besteht in den inadäquaten oder unklaren Ideen, die nicht möglich sind ohne Empfindung. Die Möglichkeit der Empfindung gilt und muß also mit der menschlichen Natur in Einklang gesetzt werden. So lange Körper und Geist, Ausdehnung und Denken einander ausschließen, ist die Empfindung unmöglich; das Verhältniß der Attribute hört darum auf in seiner bisherigen Form zu gelten. Bei Descartes waren Denken

und Ausdehnung die Wesensbeschaffenheiten entgegengesetzter Substanzen; bei Spinoza sind sie die entgegengesetzten Kräfte derselben einen Substanz; bei Beiden sind sie einander entgegengesetzt. Dieser Gegensatz verliert jetzt seine Geltung. Denken und Ausdehnung sind eine und dieselbe Kraft in verschiedenen Formen; Denken und Bewegung sind Aeußerungen derselben Kraft, die sich in verschiedenen Graden ausprägt und entwickelt: also einer formgebenden, zweckthätigen oder vorstellenden Kraft, die das Attribut jedes Dinges oder, genauer gesagt, das Wesen jeder Substanz ausmacht. Die Dinge müssen begriffen werden als Substanzen und diese Substanzen als eine zahllose Fülle vorstellender Kräfte, die stufenmäßig fortschreiten von der niedrigsten bis zur höchsten.

3. Das Princip der Individualität oder Monade.

Daß die Dinge selbst Substanzen sind und als solche begriffen werden müssen: zu dieser Folgerung nöthigt uns zuletzt das Princip der Immanenz, der Begriff Gottes als der inneren Ursache aller Dinge. Die Substanz existirt nur dann wahrhaft in jedem Dinge, wenn jedes Ding Substanz ist. Aber die Dinge sind beschränkt. Die Substanz hört also auf, schrankenlos zu sein, denn als solche ist sie den Dingen nicht wirklich immanent. Aber von Außen darf die Substanz nicht beschränkt oder bestimmt werden, denn sonst wäre sie nicht Substanz, sondern Modus. Also muß jetzt die Substanz gedacht werden als durch sich selbst beschränkt, als ein selbstbeschränktes, selbsteigenthümliches Wesen, d. h. als Individualität. In dem Begriff der Individualität gleicht sich der Gegensatz aus zwischen der Substanz und der Natur des einzelnen Dinges. Das Individuum ist Einzelsubstanz.

Also muß jetzt das Wesen der Dinge begriffen werden als eine zahllose Fülle individueller Substanzen, deren jede eine vorstellende Kraft ausmacht. In dieser Kraft bildet jedes Individuum eine untheilbare, wesensvolle Einheit, eine wirkliche Monas. In dem Begriff der Monade liegt daher die nächste Lösung der Probleme, die aus der Lehre Spinoza's hervorgehen.

Spinoza selbst hat in dem höchsten Begriffe seines Systems die Gleichung vollzogen und ausgesprochen zwischen Substanz und Modus. Er hat den Modus innerhalb seiner Schranke zur Unendlichkeit der Substanz erweitert und in die Unendlichkeit der Substanz die Selbstbeschränkung aufgenommen. „Unsere Liebe zu Gott ist die Liebe Gottes zu sich selbst." Indem wir Gott lieben, liebt Gott sich selbst. Erklärt dieser Ausspruch nicht die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens? Der freie, in die Betrachtung Gottes versenkte Menschengeist ist gleich der Substanz; das göttliche Wesen, das sich selbst liebt, indem es von uns erkannt und geliebt wird, ist gleich dem Menschen. So hat Spinoza selbst Substanz und Modus (Gott und Mensch) einander gleich gemacht und wider seinen eigenen Ausspruch wirklich den Kreis in ein Quadrat verwandelt. Die Substanz ist ein Selbst geworden, und der menschliche Geist ist in der Erkenntniß und Liebe Gottes ein wirklicher Ausdruck des göttlichen Wesens. Was aber von einem einzelnen Wesen gilt, das gilt von allen, wenn auch in verschiedenen Graden: Alle Dinge sind jetzt durchdrungen von der Substanz, und der Gedanke der göttlichen Immanenz ist erfüllt.

4. Descartes. Spinoza. Leibnitz.

Das Princip der Individualität erklärt: es giebt nicht bloß eine einzige Substanz, sondern zahllos viele. Hier ist der Gegen-

satz zu Spinoza. Das Princip der Individualität erklärt: diese zahllosen Substanzen sind einander nicht entgegengesetzt und dualistisch geschieden in Geister und Körper, sondern gleichartige Wesen, vorstellende Kräfte, die jede in ihrer Weise dasselbe Universum ausdrücken und eine einmüthige Weltordnung bilden. Hier ist der Gegensatz zu Descartes. So eröffnet sich mit diesem Princip eine neue Philosophie, die Leibnitz begründet im bewußten Gegensatz zu Descartes und Spinoza.

Die dualistische Unterscheidung zwischen Denken und Ausdehnung war der charakteristische Grundbegriff der cartesianischen Lehre. So weit dieser Dualismus trägt, so weit reicht die Schule Descartes'. Spinoza verneint den Gegensatz der Substanzen, aber er bejaht den Gegensatz der Attribute in der einen Substanz; er bejaht und erhält den eigentlichen Kern jener dualistischen Unterscheidung: darum rechnen wir ihn zur Schule Descartes'.

Leibnitz bejaht die Substanz als Grundbegriff der Philosophie: darum rechnen wir ihn noch zu der dogmatischen und naturalistischen Richtung. Aber er verneint gegen Descartes den Dualismus der Substanzen; er verneint gegen Spinoza die Einheit der Substanz. Er verneint gegen Beide den Dualismus der Attribute, den Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung: darum unterscheiden wir ihn von der Schule Descartes' und werden in seiner Lehre, die den Begriff der Individualität entwickelt, den Uebergang erkennen von der dogmatischen Philosophie zur kritischen, wie wir in der Lehre Spinoza's den vollkommensten und reinsten Ausdruck der dogmatischen Philosophie erkannt haben.

Druck von Fr. Frommann in Jena.

6/93

Fischer, Kuno,

Geschichte der neuern Philosophie

Bd.: 1,2

Heidelberg 1865